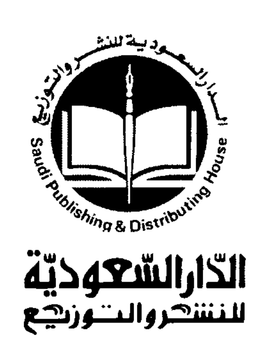
دكتورة نورة خالد السعد

أستاذ علم الاجتماع - كلية الآداب والعلوم الانسانية

جامعة الملك عبدالعزيز بجدة

التغيير الاجتماعي في فكر مالك بن نبي

دراسة في بنـــاء النظرية الاجتماعية





الدار السعودية للنشر والتوزيع

أسست في جدة - المملكة العربية السعودية - غرة ربيع الثاني ١٣٨٦ هـ

الطبعة الأولى
١٤١٨ هـ - ١٩٩٧م

هذا الكتاب رسالة دكتوراه في علم الاجتماع
نوقشت في ١٣ ذو القعدة عام ١٤١٦هـ
الموافق ١ إبريل ١٩٩٦م
في جامعة الإمام محمد بن سعود الاسلامية
بالرياض المملكة العربية السعودية

ⓗ الدار السعودية للنشر والتوزيع، ١٤١٨هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية

السعد، نورة خالد

التغيير الاجتماعي في فكر مالك بن نبي :
دراسة في بناء النظرية الاجتماعية

٣٢٠ ص؛ ١٧ × ٢٥سم

ردمك ٤ ـ ٠٣٦ ـ ٢٦ ـ ٩٩٦٠

١ ـ التغيير الاجتماعي ٢ ـ الجزائر ـ الأحوال الشخصية

أ ـ العنوان

ديوي ٣٠١,٢٤ ١٨/٣٩٤٣

رقم الايداع : ١٨/٣٩٤٣

ردمك ٤ ـ ٠٣٦ ـ ٢٦ ـ ٩٩٦٠

المملكة العربية السعودية
جدة: ـ المركز الرئيسي البغدادية - عمارة الجوهرة
ت:٦٤٤٦٣٠٨ - ٦٤٢٤٢٥٥ - ٦٤٢٤٠٤٣
فاكس: ٦٤٣٢٨٢١ ص.ب ٢٠٤٣
جدة ٢١٤٥١/ برقيا: نشر دار
المستودعات ـ ت: ٠٥٥٦٠١١٦٧
المكتبة: مركز الزومان ـ ش فلسطين
ت: ٦٦٠٨٩٦٤
فرع الدمام: ص.ب ٨٩٩ الدمام ٣١٤٢١
ت: ٨٣٤٧٧٦٩ ـ فاكس: ٨٣٣٥٥٢٠
قسم الجملة: هاتف ٨٣٤٨٣٨٢
المكتبات: ش الظهران ت: ٨٣٢٣٥١٥
ش الملك سعود ـ مجمع الحياة بلازا
فرع الرياض: ص.ب ٢٩٩٩ الرياض ١١٤٦١
ت: ٤٦٤٥٧٦٧ / ٦٤٧٨٩٤- فاكس:٤٦٤٥٧٦٧

جمهورية مصر العربية
دار القارئ العربي
١٤ شارع عبد الله دراز - أرض الجولف
مصر الجديدة - القاهرة
هاتف: ٢٩٠٦٧١٥ فاكس: ٢٩٠٦٧١٧

UNITED KINGDOM

Makkah Advertising int'i
Crown House, Crown Lane
East Burnham, Bucks SL2 3SQ
United Kingdom
Tel:(01753) 648701
Fax:(01753) 648707

USA

New Era publications
P.o. Box 130109, Ann Arbor
MI 48113 - 0109

إهـداء

أهدي هذا العمل الى ذكرى والدي الغالي - يرحمه الله - الذي غرس في نفوس أبنائه حب العلم ، وقد كان لتشجيعه الدور المهم في مواصلتي طلب العلم والعمل في مجاله .. والى والدتي الحبيبة يحفظها الله التي كانت خير معين لي في مشوار حياتي العملية والعلمية .

شكر وتقدير

أحمد الله عز وجل كثيراً على توفيقه وفضله ، وإعانته لي على القيام بهذه الدراسة ، وأسأله سبحانه وتعالى أن يجعلها خالصة لوجهه ، ويتقبلها ويجعلها سبب خير وداعي بر بحوله وقوته .

ثم أتقدم بالشكر والتقدير لمن كان لهم الفضل والعرفان في التوجيه والإرشاد والمساعدة أثناء إنجازها .

فأقدم جزيل الشكر للأستاذ الدكتور محمد أسعد نظامي أستاذ النظرية الاجتماعية في قسم الاجتماع بكلية الآداب في جامعة الملك سعود بالرياض الذي تعلمت منه الكثير ، فقد استفدت من توجيهاته وإرشاداته ومناقشاته القيمة حول بناء النظرية الاجتماعية وتشكيل نظرية التغيير الاجتماعي عند مالك بن نبي فجزاه الله الخير لكل جهد بذله معي أثناء إنجاز هذه الدراسة .

كما أشكر الأستاذ الدكتور أبو بكر باقادر أستاذ علم الاجتماع بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة الملك عبدالعزيز بجدة والذي كان له الفضل في معرفتي بمؤلفات مالك بن نبي وأيضا على ملاحظاته القيّمة ، والدكتور عبدالله بن حمد العويسى أستاذ الثقافة الإسلامية بكلية الشريعة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية والذي سبق أن أعدّ دراسة عن حياة وفكر مالك بن نبي عند حصوله على درجة الماجستير في عام ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م فقد كان لملاحظاته الدقيقة دور مهم في مساعدتي على تحليل أفكار مالك بن نبي .

كما أشكر أعضاء هيئة التدريس بقسم الاجتماع في كلية العلوم الاجتماعية بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، وبعض الأساتذة في الجزائر الذين قدموا لي الكثير من المساعدة وتوفير بعض المراجع المهمة وأخص منهم الأستاذ نصر الدين العرابة .

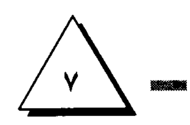
وتبقى كلمة الشكر الخاصة لكل من أسهم في تقديم الدعم المعنوي والتشجيع من الزملاء والزميلات وأفراد أسرتي .. فجزى الله الجميع كل خير .

المقدمة

لقد كان التغيير الاجتماعي ولا يزال من أهم الموضوعات التي جذبت أنظار وإهتمام علماء العلوم الإجتماعية ، ومنهم على وجه الخصوص علماء الاجتماع الذين تنوعت مناهجهم في الدراسة ، وتعددت آراؤهم في التصور ، وقد كان لابن خلدون قصب السبق في العناية بهذا الموضوع ، فهو من أوائل المفكرين الاجتماعيين الذين أدركوا أهمية النظرة الحركية للمجتمع من خلال تحليله للحياة في المجتمع البدوي، ومقارنتها بالمجتمع الحضري للوقوف على أسباب التغيير التي تلحق بالمجتمع البدوي فتصبغه بالصبغة الحضرية.. بواسطة نظريته المشهورة في دورة الدولة ، مع ريادته في إظهار خصوصية المجتمع الإسلامي ..

أما النظريات الغربية فقد تباينت في تناولها لمفهوم التغير الإجتماعي، وازداد هذا التباين بين مختلف المفكرين مع تطور الزمن، وامتداد تأثيره الى الواقع المنهجي لبعض الدراسات والبحوث الاجتماعية في الوطن العربي التي تُنفَّذ في عزلة عن السياق الاجتماعي والظروف التاريخية التي تظهر وتتطور فيها الظواهر الاجتماعية موضع الدراسة في مجتمعنا ، من خلال ممارسات بعض علماء الاجتماع العرب ينقلون هذه النظريات ويحللون من خلال منظورها الظواهر الاجتماعية في المجتمعات العربية الإسلامية..

إن هذه النظريات الاجتماعية الغربية التي تزخر بها أدبيات علم الإجتماع قد لا تصلح في الغالب للتطبيق على مجتمعاتنا العربية والإسلامية ، لأنها قامت على أسس منهجية لها ظروفها التاريخية وتصوراتها العقدية الخاصة بها ، وتطرح مشكلات اجتماعية من نوع خاص ، وتصدر في تحليلاتها وتفسيراتها من منظومة فكرية خاصة، لا تناسب الثقافات كلها ، ولا تستجيب الى الأوساط والبيئات كلها ، لهذا لابد لنا من إيجاد البدائل النظرية التي تستمد مقوماتها من الإسلام ، وتراعي خصوصية المجتمع الإسلامي . وفي هذا العصر جاءت محاولات عدة تتبنى هذا الاتجاه وكان من أبرزها المحاولة التي قام بها مالك بن نبي المفكر الجزائري الذي يأتي في



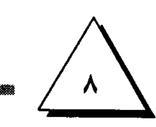
طليعة المفكرين الذين قاموا بدراسة الواقع المتخلف الذى تعيشه المجتمعات الإسلامية منذ أن خرجت من دائرة الضوء العلمي الحضاري دراسة تحليلية تسعى لفهم أسباب تخلفه من خلال سياقه التاريخي وتسعى لإيجاد الحلول للمشكلات التي تعاني منها معظم المجتمعات الإسلامية برؤية تأخذ في اعتبارها عمومية الظاهرة ، وخصوصية المجتمع المسلم.

لقد كانت الحضارة لديه هي الواقع الذي لابد من منهج يتناولها لا على أنها سلسلة من الأحداث يعطينا التاريخ قصتها ، بل بصفتها ظاهرة يرشدنا التحليل الى جوهرها، الى " قانونها " أي الى سُنّة الله فيها ، ومن ثم يتضح لدينا العديد من القضايا التي يتشكل منها هذا الواقع المتخلف.

وقد اجتهد مالك في جميع مؤلفاته وكتاباته لتقديم الحلول الاجتماعية والعملية القابلة للتطبيق في مجتمعاتنا الإسلامية للخروج من هذا الواقع المتخلف ، وإحداث التغيير الاجتماعي الذي يبدأ بالفرد ثم بالمجتمع بما يتفق مع خصوصيتنا الثقافية الإسلامية ، وبيئتنا الإجتماعية ، وكان يؤكد على ضرورة الخروج بالحركات التغييرية الاجتماعية من مرحلة الشعارات الى الواقع العملي ، أي الى مجال الفعل الإجتماعي . لذا فإن المؤلفة قامت في هذه الدراسة بقراءة كتابات وتحليلات مالك بن نبي في التغيير الاجتماعي وقضاياه التي صاغها من إستقراء أحداث ووقائع المجتمعات في الحضارتين الإسلامية والمسيحية ، لاستخلاص وتشكيل Formulation نظريته في التغيير الاجتماعي وفق أدوات التحليل في علم الاجتماع(*) .

وهي ترجو أن يكون هذا العمل موضع اهتمام وتقييم علماء الاجتماع لمزيد من الإثراء للجانب النظري والتطبيقي لهذا العلم في مجتمعاتنا العربية والإسلامية.

(*) هناك دراسة للدكتور على القريشي عن قضية التغيير الاجتماعي عند مالك بن نبي ولكن من المنظور التربوي ، حيث استعرض فيها المفاهيم والقضايا التربوية عند مالك بن نبي ، صادرة عن دار الزهراء للإعلام العربي ، ١٩٨٩م



الفصل الأول

البيئة السياسية والاقتصادية والثقافية
في الفترة التي عاشها مالك بن نبي في الجزائر
(١٣٢٥ـ١٣٩٣هـ / ١٩٠٥ ـ ١٩٧٣م)

- الجزائر تحت الاحتلال
- الواقع الاجتماعي والاقتصادي والثقافي في الجزائر
- جمعية العلماء المسلمين الجزائريين
- حرب التحرير
- الجزائر بعد الاستقلال
- مالك بن نبي حياته ومصادره الفكرية

الفصل الأول

البيئة السياسية والاقتصادية والثقافية في الفترة التي عاشها مالك بن نبي في الجزائر

(١٣٢٥-١٣٩٣هـ / ١٩٠٥ - ١٩٧٣م)

انطلقت الحملة الفرنسية من ميناء طولون في اليوم الثاني من شهر ذي الحجة عام ١٢٤٥ - ٢٥ مايو ١٨٣٠م بقيادة الأميرال (دويبري) وإمرة وزير الحربية القائد العام (دوبورمون)، وكان ضمن الحملة ١٦قسيساً كل منهم جاء للمشاركة بنصيبه في بعث الحماس الديني في الجيش، وتنصير الجزائريين عن طريق التنصير المسلح (١) من هذه المنطلقات توجهت الحملة الفرنسية التي كانت تهدف إلي سلب الشعب الجزائري حريته بالاستيلاء على بلاده غصباً، واستعمارها إستعماراً سياسياً وصليبياً، ولتحقيق هذا الهدف سارت جميع مخططات الاستعمار الفرنسي وبرامجه منذ أن وطئت أقدامه أرض الجزائر تحت ضربات الشعب الجزائري وثورته العارمة حتى الاستقلال في عام ١٣٨٢هـ- ١٩٦٢م.

الجزائر تحت الاحتلال :

منذ أن احتل الفرنسيون الجزائر وألحقوها بسلطتهم بالقهر والإبادة، وهم يستعملون كافة الأساليب التي تكفل استمرارهم، فكانت سياستهم في خطوطها الرئيسة تعتمد بدرجة كبيرة علي تمزيق شمل الوحدة الوطنية للشعب الجزائري، ومحاولة اجتثاث الإسلام من جذوره في الجزائر، بتنصير الجزائريين وطمس شخصيتهم الوطنية، وإلغاء هويتهم الإسلامية العربية بإلغاء لغتهم العربية، واتباع كافة هذه الإجراءات يؤكد إصرارهم على فرنسة الجزائر. (٢)

ورغم وعودهم بحماية مساجد الجزائريين، وحرية ديانتهم بل وإعادة سيطرتهم

على قيادة بلدهم، إلا أنهم وفي خلال ثلاث سنوات ونصف من تاريخ يوم الاحتلال في ١٢٤٥هـ ـ ١٨٣٠م هدمت كثير من عمارات المدينة دون أن تدعو الحاجة إلى ذلك، وحطمت معظم مساجد العاصمة التي كانت يومئذ أكثر من مائة مسجد [٣]، ونفي رجال السلك الديني والقضاء دون أن يرتكبوا ما يدعوا إلى ذلك، كما أبعد الخواص من الأثرياء الذين يساعد وجودهم الطبقة الفقيرة بتهم لا أساس لها من الصحة، وتمت مصادرة ممتلكات الأشخاص بدون مقابل. واستمرت فرنسا تمارس سياستها الاستعمارية على مدى السنوات التالية، فجاء دستور ١٢٦٣هـ ـ ١٨٤٨م الذي ينص على أن بلاد الجزائر جزء لا يتجزأ من فرنسا [٤] ثم في شهر محرم ١٢٨٦هـ ـ مايو ١٨٦٩م سنّت قانون تقسيم أرض الجزائر إلى قسمين مدني وعسكري[٥] وفي عام ١٢٨٥هـ ـ ١٨٧٠م استصدر النائب الفرنسي / اليهودي (أدولف كريميو) مرسوم منح يهود الجزائر الجنسية الفرنسية باعتبارهم مواطنين فرنسيين، وكان هذا القانون سبباً في فتح باب التقدم لليهود في مجال الاقتصاد والثراء، والتحكم في رقاب الجزائريين، ومزاحمة الفرنسيين أنفسهم، والمستوطنين من غيرهم.

بالإضافة إلى ذلك أصدرت مرسوماً آخر في ١٣٠٦هـ ـ ١٨٨٩م [٦] فتحت به باب التجنس العام للأجانب وغايتها أن تكثر نسبة الأجانب لجعل الجزائر فرنسية. ثم أصدرت في عام ١٣١٥هـ ـ ١٨٩٧م قانون الإرهاب الزجري ـ الأندجينا [٧]، الذي استمر مفعوله طوال أكثر من ربع قرن، وما ارتفع كابوسه عن الأهالي إلا في عام ١٣٤٥هـ ـ ١٩٣٠م.

كي يستطيع الفرنسيون تنفيذ هدفهم الاستعماري كان لابد من تفكيك بنية المجتمع الجزائري ولهذا اعتمدوا على الطرق التالية تنفيذاً لسياستهم الاستعمارية :

١ ـ الإفقار .
٢ ـ التنصير .
٣ ـ الفرنسة والإدماج .
٤ ـ التجهيل .



أولاً : الإفقـــار

إمعاناً في إخضاع الجزائر والجزائريين للمستعمر الفرنسي، وحرمانهم من مقومات الحياة الكريمة، عمد هذا المستعمر منذ احتلاله الجزائر إلى تنفيذ سياسة اقتصادية تؤدي إلى إفقار الجزائريين والاستحواذ على مصادر الثروة القومية وتدمير مجالاتهم الاقتصادية المختلفة كالآتي :

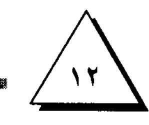
١ ـ الميدان الزراعي :

قام الاحتلال الفرنسي بانتزاع الأراضي الزراعية من سكان الريف الجزائريين بطريقة عدوانية حتى أصبحت معظم الأراضي الخصبة بأيدي الفرنسيين، ومن المعروف أن هذه الأراضي الخصبة هي مصدر الرزق الأساسي لسكان الريف، لأن الجزائر بلاد زراعية في المقام الأول، ولذلك أحدثت عملية نزع الملكية الزراعية من هؤلاء السكان خلخلة عنيفة في البناء الاقتصادي امتدت آثارها إلى كل النواحي الأخرى للسكان(٨) . فقد أعلن قادة الاحتلال منذ وقت مبكر بأن "نزع ملكيات المواطنين هو الشرط الأول الذي لا مفر منه لتثبيت أقدامنا في أرض الجزائر" (٩) ولم يقتصر الأمر على مصادرة الأراضي الزراعية بل تم تحويل الأراضي التى استولوا عليها إلى زراعة الكروم بقصد إنتاج الخمور، فارتفعت مساحة هذه الأراضي مقابل مساحة الأراضي المزروعة بالحبوب التى ظلت ثابتة، وهذا أدى إلى أن أصبحت الجزائر منذ الإحتلال الفرنسي من البلدان المستوردة للقمح من الخارج بعدما كانت من قبل من الدول المصدرة للحبوب إلى مختلف دول العالم ومنها فرنسا (١٠) .

وقد أدى هذا الوضع المتدهور إلى انتشار الفقر والبطالة ومغادرة سكان الريف والقرى في موجات من الهجرة إلى المدن الكبرى في الجزائر بحثاً عن العمل وأصبحوا يعيشون في أحياء ملاصقة للمدن في ظروف قاسية أو يهاجرون إلى فرنسا للعمل في قطاعات المناجم والمباني وغيرها من الأعمال المرهقة.

٢ ـ الميدان الصناعي :

في هذا الميدان أيضاً حارب الاحتلال تصنيع الجزائر بكل قوة حتى تبقى سوقاً



مفتوحة في وجه الصناعة الفرنسية الحديثة بدون قيود، والهدف من هذا هو ارتباط الجزائر اقتصادياً بفرنسا، وتبعيتها لها ولذلك لم تقم في الجزائر طوال فترة الاحتلال صناعة ذات أهمية واضحة في أي ميدان من الميادين، ما عدا صناعة الخمور، وبعض الصناعات الغذائية الصغيرة، رغم وفرة المواد الخام في الجزائر، واليد العاملة المنخفضة الأجر، وذلك كي تبقي الجزائر في حالة من الضعف والعجز. (١١)

٣ ـ الميدان التجاري :

فيما يخص هذا الميدان الحيوي، فقد استولى الأوروبيون بمساعدة البنوك وشركات الاحتكار الكبرى الفرنسية علي التجارة الخارجية والداخلية معاً، وأصبحوا يكوّنون فيما بينهم شبكات متداخلة تتغلغل وتسيطر على سائر المرافق الاقتصادية في الجزائر، ومن بينها التجارة، وأصبحت الجزائر تمثل سوقاً رئيسة للتجارة الفرنسية ومورداً ضخماً لجلب المواد الخام التي تحتاج إليها الصناعة في فرنسا بثمن زهيد .(١٢)

ثانياً : التنصير :

منذ احتلال الفرنسيين الجزائر وهدفهم التنصيري كان واضحاً، فقد رافق حملتهم للاحتلال ستة عشر قسيساً، وكما صرح بذلك الملك شارل العاشر بنفسه في يوم ٢ مارس ١٨٣٠م. وأيده في هذا الجنرال "دوبورمون" في بيانه الموجّه إلى القساوسة الذين رافقوا الحملة بقوله: "لقد جئتم لتعيدوا معنا فتح الباب على مصراعيه لتدخل المسيحية إفريقيا، وأننا لكبيرو الأمل أن تعم ديانتنا هذه الربوع قريباً لنعمل من جديد على ازدهار المدنية التي انطفأ نورها منذ عدة قرون" (١٣). ثم كان قرار ٧ ديسمبر ١٨٣٠م (١٤) الذي أصبحت بموجبه جميع الأوقاف الإسلامية تابعة لمصلحة أملاك الدولة بداية لمرحلة تنفيذ سياسة التنصير التي تمثلت في هدم المساجد وتحويلها إلى كنائس بأمر السلطات الفرنسية بحجة إقامة الشعائر الدينية المسيحية بها، ونفي العلماء، وإخضاع القضاء الإسلامي للقضاء الفرنسي.

ومن أبرز الأحداث التي هزت المجتمع الجزائري في عام ١٢٤٩هـ ـ ١٨٣٤م قصة تنصير المرأة الجزائرية المسلمة (١٥) ، فقد دلت على أهداف الغزو النصرانية وتواطؤ



رجال الدين ورجال السياسة والعسكرية في ذلك، وتسببت هذه الحادثة في استقالة القاضي والمفتي، وقادت إلى مظاهرات شعبية ومحاكمات واحتجاجات، ورغم ذلك تحدت السلطات الفرنسية الرأي العام وأبقت المرأة على نصرانيتها بل وهربتها إلى فرنسا لتبقى على نصرانيتها. وقد قام القساوسة بدور كبير في عملية التنصير ولجأوا إلى تجربة تنصير الأطفال المشردين عندما صعب عليهم تنصير الكهول، وكانوا يتجهون إلى المدارس والمستشفيات والأعمال الخيرية كي ينفذوا خططهم للتنصير، بل وعمدوا إلى إرغام أحد المرضى وهو في حالة احتضار على قبول التعميد بغير رضاه. (١٦)

ثالثاً : الفرنسة والإدماج:

إمعاناً من السلطات الفرنسية في طمس الهوية الإسلامية والجذور العربية في الجزائر، فقد عمدوا منذ البداية وعن طريق سَنْ القوانين المذكورة سابقاً، وبذل ما في وسعهم لإذابة الشخصية الجزائرية المسلمة، وشنوا حرباً ضارية على اللغة العربية عن طريق إبعادها من جميع معاهد التعليم والإدارة، وأخيراً توّجت فرنسا هذه الإجراءات في محاربة لغة القرآن بإصدار قرار حكومي رسمي تُعتبر اللغة العربية بمقتضاه لغة أجنبية في الجزائر (١٧) ، وسعوا بشتي الطرق إلى فرنسة كل شيء ابتداءً من التعليم بمراحله المتعددة إلى الإدارة الحكومية، والمحيط الاجتماعي (المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية والصناعية والزراعية وأيضاً أسماء المدن والقرى) وانتهاءً بالذوق العام، والفكر والثقافة، والسلوك الاجتماعي، وضربوا حصاراً حديدياً على الجزائر حتى لا يكون لها أي منفذ علي الوطن العربي والثقافة العربية.

أيضاً سعت السياسة الفرنسية إلى تفتيت الوحدة الوطنية للجزائر، في محاولتها استخدام البربر ضد العرب، وإحياء العصبية العنصرية في هذا الجانب. كما حاولت فرض جنسيتها على الجزائريين بقصد اقتلاعهم من جذورهم القومية وإدماجهم في قوميتها الخاصة، ومن هنا كان الجزائريون خلال فترة الاحتلال يعتبرون فرنسيين (١٨)، وكي تحقق سياستها أصدرت قرارها القاضي بأن الجزائر هي الجزء الجنوبي من فرنسا لدرجة أن الدستور الفرنسي تضمن نصوصاً مبكرة (يعتبرها



مقاطعة من الجمهورية الفرنسية تمثل في البرلمان الفرنسي) (١٩). ولولا تحصن الشعب الجزائري بالإسلام لتحققت عملية الفرنسة والإدماج..

رابعاً: التجهيل:

اتبع الفرنسيون سياسة التجهيل باعتبارها استراتيجية تجاه أبناء الجزائر، حيث كان الجزائريون في المدارس الحكومية لا يمثلون إلا نسبة (١٠٪) فقط من جملة عدد الأطفال المتعلمين محاولة منها لتكوين نخبتها الثقافية والفكرية في مجموعة قليلة من أبناء أعوانها إذ أن أغلب الدارسين في الأقسام العليا كانوا من أبناء الموالين لها.

فالتعليم كان إجبارياً ومجانياً بالنسبة لأبناء الجالية الأوروبية في الجزائر، ولكنه غير إجباري بالنسبة لأبناء الجزائريين، وقد كانوا يصرحون علناً بأن "العدو الجاهل يمكن السيطرة عليه واستغلاله بطريقة أفضل من العدو المتعلم" (٢٠). ومن هنا دأبوا على حرمان الجزائريين من تعلم لغتهم العربية، وفي الوقت نفسه لم يعلموهم اللغة الفرنسية فقد كانت المدارس لا تنشأ إلا حيث توجد التجمعات الأوروبية. ولقد كان هناك نظامان للتعليم الإبتدائي في الجزائر خلال فترة الإحتلال، أحدهما خاص بالأوروبين والآخر بالأهالي وكان يؤم هذا الأخير - وهو غير إجباري - حوالي مائة ألف تلميذ من بين ما يزيد عن مليون طفل في سن الدراسة، أما التعليم الثانوي فإن حظ الجزائريين فيه أقل من الأول بكثير، في حين كان عدد الطلبة الجامعين الجزائريين في فرنسا حوالي ٣٥ طالباً فقط في عام ١٩٣٠م (٢١)

هذا بالاضافة إلي رفض السلطات الفرنسية منح الجزائريين آية تصاريح بفتح (الكتاتيب) وإذا سمحت ففي أضيق الحدود وبشروط قاسية منها : (٢٢)

١- اقتصار التعليم على تحفيظ القرآن الكريم فقط، دون تفسيره.

٢ - استبعاد دراسة تاريخ الجزائر والتاريخ الإسلامي العربي، وجغرافية القطر الجزائري والبلاد العربية.

٣ - إستبعاد الأدب العربي بجميع فنونه.

٤ - أن يكون التدريس العربي في غير أوقات المدرسة الفرنسية.



٥ ـ أن لا يباشر هذا التعليم العربي إلا برخصة من السلطات الفرنسية والحصول على هذه الرخصة يمر بشروط صعبة.

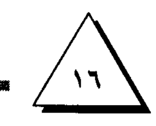
٦ ـ تحديد عدد التلاميذ في أدني حد ممكن.

الواقع الاجتماعي والاقتصادي والثقافي في الجزائر:

عانى الجزائريون من وضع صعب عاشوه تحت الاستعمار الفرنسي الذي مارس كافة أنواع التعذيب والقتل وضروب الإفقار والتجهيل والفرنسة ضد أي جزائري، فالمدارس مغلقة أمام أولاده، والفقر كان يصل ببعض المواطنين إلى حد المجاعة، وكان المرض يحصد الصبيان والشيوخ والعجزة. وأما ما يسمّى بحقوق الإنسان من حرية تفكير وقول وتنقل وتقرير مصير، فأسماء كان يسمع بها المواطن الجزائري دون أن يحقق مدلولاتها.

إن سياسة الاستعمار نهبت ثروات الجزائر، وحاولت اجتثاث جذور الإسلام من نفوس أبنائها، واستباحت دماءهم في حروبها (٢٣)واستخدمتهم في مناجمها ومصانعها الحربية. هذا بالاضافة إلى تنفيذ سياستها المزدوجة فيما يختص بتسهيل استيطان اليهود والأجانب في الجزائر، وتسهيل إمتلاكهم للمزارع (٢٤)والمصانع ومنحهم الجنسية الفرنسية، وفي الوقت نفسه فتح باب الهجرة للجزائريين إلى خارج وطنهم وإصدار القوانين التي تيسر هذا مثل قانون ١٣٦٢هـ ـ ١٩٤١م، الذي يرفع قيود الهجرة التلقائية بل ويشجعها، وإن كانت هجرة الجزائريين خلال الحرب العالمية الأولى إجبارية إلا أنها بعد ذلك كانت لها دوافع اقتصادية تعود إلى انخفاض الأجور في الجزائر، إذ إن الاقتصاد الجزائري في فترة الاحتلال كان يخدم مصالح المستعمرين فقط (٢٥) فقد احتكرت فرنسا النقل البحري، وقضت علي الصناعة التقليدية الوطنية بما أحدثته من إقامة الوحدة الجمركية بين البلدين ـ فرنسا والجزائر ـ في عام ١٢٩٩هـ ـ ١٨٨٤م، وبالتالي لم تستطع صناعات ومهن الحرفيين الصغيرة أن تنافس منتوجات الصناعة الآلية الحديثة. (٢٦)

في هذه الفترة أيضاً انتشرت البدع والخرافات وكانت الحياة الاجتماعية



والدينية في تدهور وخمود، وسيطرت الطرق الصوفية حيث بلغ عدد الزوايا في الجزائر ٣٤٩ زاوية (٢٧) ويصف المؤرخ الجزائري إسماعيل حامت هذه الفترة بقوله "كان للإلحاد الغربي مبلغ كبير من التأثير في جمهور ليس بالقليل من مسلمي الجزائر الذين كانوا ما برحوا مسلمين في الظاهر، فهم يجهلون حد ما وصلت إليه روحهم الدينية من التلاشي. إن هؤلاء لا ينكرون الإسلام دينهم ومعتقدهم، غير أنهم قد أضحوا من فتور الغيرة الدينية في نفوسهم بحيث غدوا لا يبالون البتة بنشره في الناس وبالدعوة إليه في غير المسلمين، فالإسلام عندهم إنما هو مقصور على من يأتي بعدهم من الأولاد والأحفاد فحسب وليس يتناول أحداً سواهم من الخلق أجمعين.. فالحق أن الإسلام لبراء مما هم فاعلون". (٢٨)

إن مقاومة السياسة الاستعمارية للشريعة الإسلامية بشتى الوسائل لم تتوقف منذ بدء الاحتلال لأنها ترى أن الإسلام هو العقبة الوحيدة التي تحول دون الاندماج في الحضارة الأوروبية والثقافة الفرنسية، بالاضافة إلى دورها التخريبي في تمزيق البنية الاجتماعية للجزائريين وإثارة الخلاف بين عناصر المجتمع الجزائري والعرب البربر، ومحاولة إقناعهم أنهم من سلالة أوروبية وأن لهم لغة خاصة لا ينبغي التفريط فيها، ومنعهم من تعلم اللغة العربية (٢٩). كما كانت ترمي إلى تكوين جماعات منفصلة عن مقومات الشخصية الإسلامية العربية..

ورغم هذا الواقع المظلم الذي اشتد فيه ضغط الاحتلال الفرنسي على الشخصية الجزائرية بكل مقوماتها الأساسية من لغة ودين وتاريخ وثقافة وحضارة، كانت الحركة الوطنية الجزائرية لمقاومة الاحتلال مستمرة بل بلغت أشدها في فترة الثلاثينات من هذا القرن، وكانت تعمل على إفساد خطط المستعمرين، والمتتبع لوقائع المقاومة الوطنية التي استمرت أكثر من قرن من الزمان، وكل الانتفاضات المسلحة إنما كانت في الأساس صراعاً دينياً وحضارياً، ولم تخل أية انتفاضة من تلك الثوابت والمرتكزات..



الحركة الوطنية في الجزائر:

لقد قاوم الجزائريون الاحتلال بصلابة منذ سنواته الأولى، وكان رمز المقاومة هو الأمير عبد القادر الجزائري الذي قاد الكفاح ضد الفرنسيين مدة سبعة عشر عاماً حتى اضطر للاستسلام في عام ١٢٦٨هـ-١٨٤٧م للجنرال لامور سبير(٣٠)ولكن استسلام الأمير لم ينهِ المقاومة الجزائرية التي استمرت في شكل انتفاضات وثورات في مختلف أقاليم الجزائر، ورغم كافة إجراءات القهر التي اتخذت ضدها من قبل المحتلين، إلا أنها استمرت إلى نهاية الحرب العالمية الأولى، ليتوقف الكفاح الجزائري المسلح ويحل محله كفاح سياسي تمثل بتنظيمات سياسية قدمت مطالب مختلفة، وكان لها أهداف متباينة في البداية ما لبث أن اتجه أغلبها في النهاية نحو إبراز الشخصية الجزائرية المستقلة (٣١). وقد استمرت هذه المرحلة في تاريخ الجزائر إلى أن عادالجزائريون إلى الكفاح المسلح مرة أخرى الذي تمثل في حرب التحرير..

ورغم أن هذه المرحلة من الكفاح السياسي سبقتها مرحلة وسارت معها مرحلة من الإصلاح الديني الذي لا يمكن لدارس إغفاله، إلا أننا هنا سنستعرض أهم الأحزاب السياسية التي كان لها دور في الفترة من ١٣٣٢هـ-١٩١٢م إلي بدايات حرب التحرير الجزائرية .. من هذه الأحزاب :

● **حزب الشاب الجزائري**، والذي تأسس في عام ١٣٣٢هـ-١٩١٢م إثر صدور قانون التجنيد الإجباري للجزائرين في الجيش الفرنسي، والذي كان يفرض على الجزائريين القيام بواجبات المواطن الفرنسي دون التمتع بالحقوق التي يكفلها القانون للمواطنين، ولقد لقي هذا القانون معارضة شديدة من معظم قطاعات الشعب الجزائري ولكن الحكومة أصرت على فرضه، مما أدى إلى هجرة عدد كبير من الجزائريين إلى خارج الجزائر. (٣٢)

ولقد أوفدت النخبة من زعماء الطبقة المثقفة التي شكلت هذا الحزب وفداً لها إلى الحكومة العليا في باريس وبيده بيان شامل فيه مطالب الشعب الجزائري عامة فيما يخص قانون التجنيد وغيره من الإصلاحات، ولكن الحكومة قاومت رجال هذا الحزب وشردتهم في البلاد. (٣٣)



• **هيئة وحدة النواب المسلمين** ، التي كونها الأمير خالد حفيد الأمير عبد القادر الجزائري (٣٤) للمطالبة بحصول الجزائريين على كامل الحقوق السياسية التي يتمتع بها جميع الأوروبين، والمطالبة بالغاء مرسوم (الأندجينا)، وإيقاف هجرة الأجانب إلى الجزائر ، والعناية التامة بالإصلاح الاجتماعي (٣٥). واستمر نشاط الأمير خالد وأسس جريدة (الإقدام) باللغتين العربية والفرنسية للتعبير عن أفكاره وأفكار جماعته. ثم أسس (حزب الإخاء الجزائري) في ١٣٤١ - ١٩٢٢م، واستمر نشاطه السياسي، وحاز على ثقة الشعب وانتخب باجماع في جميع المجالس :البلدية، والعمالية، والمالية، ولكن حكومة الإستعمار سلطت عليه بعض الخونة يعملون ضده وحاربوه في شتي الميادين، ثم ألقت الحكومة القبض عليه في فرنسا، وتتبعت أثره خلال مدة إقامته بالإسكندرية، حتى تمكنت من إبعاده عن الوطن الجزائري في عام ١٣٤٢هـ-١٩٢٣م. (٣٦)

• **منظمة (نجم شمال إفريقيا)** ، التي كانت في بداية تأسيسها عبارة عن هيئة إغاثة للمغاربة في باريس ثم أصبحت في شهر مارس سنة ١٣٤٤هـ- ١٩٢٦م حزباً سياسياً يعمل للدفاع عن كيان المغرب العربي ويطالب بحقوقه، وأسس جريدة باللغة الفرنسية تحمل اسم (الأمة) ويعتبر هذا الحزب أول حركة سياسية جزائرية منظمة تنظيماً حزبياً عصرياً بجميع مؤهلاته، وقد بدأ برئاسة الأمير خالد الشرفية ورئاسة الحاج علي عبد القادر الفعلية، ومصالي أحمد بن الحاج أميناً عاماً للحزب . ثم ترأس مصالي الحزب في عام ١٣٤٥هـ- ١٩٢٧م (٣٧)، واستقل به جزائرياً فقط..

وباستثناء الهدف العام في الحصول علي الإستقلال ، فقد كانت للمناضلين الأوائل في هذا الحزب عقائد يشوبها الغموض وصفت بأنها تجمع بين الشعارات الماركسية والوطنية الجزائرية والتمسك بفكرة التضامن الإسلامي. (٣٨)

وقد حلت الحكومة الفرنسية الحزب في سنة ١٣٤٨هـ- ١٩٢٩م، ثم أعاد مصالي الحاج تكوين النجمة باسم "الاتحاد الوطني لمسلمي شمال إفريقيا" في سنة ١٣٥٣هـ- ١٩٣٤م، ثم عاد إلى الظهور مرة أخرى باسم حزب الشعب الجزائري، ومطالبه كانت المطالب نفسها لحزب النجمة ، وبعد حله أيضاً في سنة ١٣٥٨هـ-



١٩٣٩م، وإيقاف صحيفته اليومية (البرلمان الجزائري) تغيّر اسمه إلى اسم "الاتحاد الوطني لمسلمي شمال إفريقية" (٣٩)

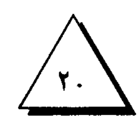
● **حزب "أصدقاء البيان والحرية"**، برئاسة الزعيم فرحات عباس الذي تأسس في ١٣٦٣هـ - ١٩٤٤م، وكان يهدف إلى الحصول على استقلال الجزائر الذاتي، وارتباط الجمهورية الجزائرية بالاتحاد الفرنسي على نظام فيدرالي ريثما يسنح الوقت للجزائر لأن تنال فيه استقلالها الكامل (٤٠)

وهكذا كانت مسيرة الحركة السياسيةالنضالية من خلال هذه الأحزاب التي استعرضنا باختصار أهمها، والحديث عن المقاومة الجزائرية لابد وأن يتضمن توضيح الدور المهم الذي قامت به "جمعية العلماء المسلمين الجزائريين" فإليها يعود الفضل في تجديد الفكر الإسلامي والإصلاح الاجتماعي، والمساهمة في محاربة سياسة المستعمر. والحقيقة أن ما أنجزته الجمعية برئاسة الشيخ عبد الحميد بن باديس يمثل خير تمثيل الصورة التي يمكن أن تتخذها الدعوة إلى النهضة والإصلاح.

جمعية العلماء المسلمين الجزائريين:

تذكر مصادر الجمعية أن التفكير في العمل الإصلاحي المنظم يعود إلى عام ١٣٣١هـ-١٩١٣م، حينما التقى الشيخ عبد الحميد بن باديس (١٣٠٨هـ-١٣٥٩هـ / ١٨٨٩ - ١٩٤٠م) (٤١) بالشيخ البشير الإبراهيمي (٤٢) في المدينة المنورة ومكثا ثلاثة أشهر يلتقيان كل ليلة بعد صلاة العشاء حتى الفجر يدرسان ما يمكن عمله إذا ما عادا إلى الجزائر للقيام بحركة إصلاحية (٤٣) وكما يقول عمار الطالبي: " إن المحاولات التي سبقت الشيخ بن باديس كلها جزئية فردية غير شاملة للوطن كله، وحتى جاءت ثورة نوفمبر ١٣٧٤هـ-١٩٥٤م فعمت. والثورة الفكرية حاولت أن تكتسب الصبغة العامة في عهد ابن باديس، ففترته فترة ذهبية خصبة من فترات الصراع الفكري والعمل على تغيير المجتمع في تاريخ الجزائر المعاصر، فابن باديس هو الذي أدخل الجزائر في حركة النهضة الإسلامية العامة" (٤٤)

لقد تأسست جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ٥ / ٥ / ١٩٣١م برئاسة الشيخ



عبد الحميد بن باديس، وتتلخص مبادئها في الشعار التالي الذي سجله ابن باديس في مجلة الشهاب : الإسلام ـ العروبة ـ الجزائر (٤٥)

ولقد بذلت الجمعية جهدها الأكبر لإحياء اللغة العربية والتي كادت تندثر في الجزائر، ومقاومة رجال التنصير، ثم العمل بكل وسيلة على إحباط سياسة الإندماج، والفرنسة، والتجنيس، ونشاط ابن باديس الإصلاحي بدأ قبل تأسيس جمعية العلماء، فقد كان مهتماً بتربية وتعليم الصغار والكبار من أجل تكوين قادة ودعاة لنشر الحركة الإصلاحية في الجزائر، ثم بدأ يسهم إسهاماً مهماً في الأفكار السياسية التي تشغل بال المواطنين، ناقلاً دعوته الإصلاحية من قسنطينة وضواحيها إلى كافة أنحاء الجزائر، ثم أصدر جريدة (المنتقد) في ١٣٤٣هـ ـ ١٩٢٥م، ثم أصدر جريدة (الشهاب) في العام نفسه.

وقد ركزت الجمعية عملها في ثلاثة محاور أساسية انطلاقاً من شعارها المذكور سابقاً (الإسلام ـ العروبة ـ الجزائر) وهي :

١ ـ تطهير الدين الإسلامي من البدع، والخرافات، والعمل على إحيائه، والدفاع عنه ضد أعدائه، والعمل على تحريره من الاستعمار في معالمه الثلاثة :

أ ـ المساجد.

ب ـ الأوقاف الإسلامية.

ج ـ القضاء الإسلامي.

٢ ـ التعليم العربي الإسلامي.

٣ ـ الوطن الجزائري بكل تراثه الثقافي، والحضاري، والتاريخي. (٤٦)

ولقد اتخذت الصحافة أداة لتبليغ دعوتها إلي الجزائريين داخل الجزائر، وفي فرنسا. واتخذت المساجد والجوامع للتعليم، وكذلك دروس الوعظ والإرشاد للكبار بالنهار والليل معاً وكونت المدارس الحرة لتعليم الأولاد والبنات الصغار، وكونت الأندية لتنظيم الشباب وتربيتهم تربية دينية واجتماعية ووطنية وقومية، وربطهم في منظمات رياضية وثقافية مثل الكشافة حتى لا تجرفهم الأمراض الاجتماعية



والإنحرافات الخلقية.

وقد تبلور الصراع بين جمعية العلماء وبين إدارة الاحتلال الفرنسي في الجزائر خلال الفترة من (١٣٥٤ ـ ١٣٦٠هـ / ١٩٣٣ ـ ١٩٣٩م) حول الأمور التالية :

١ ـ مقاومة سياسة التجنيس.

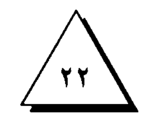
٢ ـ حرية أعضاء الجمعية في الوعظ والإرشاد في المساجد التي حرموا منها بمقتضى قرار فبراير ١٣٥٤هـ ـ ١٩٣٣م.

٣ ـ حرية التعليم العربي بمدارسه، وأساتذته، وبرامجه (قانون ٨ مارس ١٩٣٨م).

٤ ـ حرية الأندية تأسيساً، وثقافة، وتمويلاً، ونشاطاً (قانون ٢٠ يناير ١٩٣٨م/ ١٣٥٩هـ) (٤٧)

ولقد كانت فرنسا قبل تكوين جمعية العلماء تستهين بالعلماء المسلمين في الجزائر وتعتقد أنهم ينقصهم الثقافة الحية الواعية لمحاربتها أو إفساد خططها، ولذلك لم تعترض تكوين الجمعية ولكن الأمر تغير بسرعة بعدما رأت مدى تأثير الدور الذي تقوم به الجمعية، وبدأت تضع العراقيل لمنعها من أداء دورها الإصلاحي النهوضي بالقرارات التعسفية، وقد كان قانون (٨ مارس ١٩٣٨م) ينص على إغلاق المدارس العربية الحرة التي لا تتمتع برخصة عمل، ومنع كل معلم من مزاولة التعليم في المدارس المرخصة إلا بعد الحصول على رخصة تعليم من السلطات المسؤولة، وأخطر ما في هذا القرار اعتباره اللغة العربية لغة أجنبية في الجزائر، وقد ترتب على هذا القانون إغلاق عدد كبير من المدارس وسجن عدد كبير من المعلمين (٤٨)، وقد اعتبر الوطنيون على اختلاف مشاربهم السياسية أن الهدف من إصدار هذا القانون هدف سياسي بالدرجة الأولى يقصد به القضاء على مقومات الشخصية الوطنية للجزائر. (٤٩)

ويتساءل أبو القاسم سعد الله قائلاً : "هل يمكننا أن نقول إن ما قامت به جمعية العلماء من إحياء علمي وتاريخي وتراثي ومن إصلاح اجتماعي وعقائدي هو الذي هيأ النفوس ووحَّد الشعب، وأيقظ الحس الوطني، وأن الثورة الجزائرية ما هي إلا



نتيجة لهذا الغرس ؟. ثم يجيب عن تساؤله هذا قائلا: "أعرف أن هناك من لايسلم بهذا ولكن من الأكيد أن قادة الجمعية وعلى رأسهم المرحوم عبد الحميد بن باديس، كانوا يخططون لذلك". (٥٠)

ومهما تكن الآراء فإن دور جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في حركة الإصلاح والمقاومة ضد الاستعمار الفرنسي لا يمكن لأي دارس لتاريخ الجزائر إغفاله لما قامت به من ثورة تعليمية وفكرية بهدف الإصلاح الديني وتثبيت العقيدة الإسلامية.

حرب التحرير:

بعد ما تأكد لجميع الأحزاب والهيئات والمنظمات الوطنية أن مطالب الجزائر القانونية مستحيلة التحقيق بدون كفاح مسلح. عمدت هذه الأحزاب والهيئات الوطنية إلي توحيد جهودها في كفاح مسلح.. وبرزت إلى الوجود منظمة "جبهة التحريرالوطني الجزائرية" في سنة ١٣٧٤هـ-١٩٥٤م (٥١) وقد قام بتكوينها مجموعة من الرجال الثوريين الذين آلمهم ما وصلت إليه الجزائر بعد احتلال دام قرناً وربع قرن، فصمموا على وضع حد لها عن طريق الثورة المسلحة الشاملة في وجه الاحتلال الفرنسي وقد ضمت جبهة التحريرفي صفوفها كل العناصر الثورية في الجزائر بغض النظر عن انتماءاتهم الحزبية السابقة، وهي التي أشعلت ثورة ٥ ربيع الأول ١٣٧٤هـ-١ نوفمبر ١٩٥٤م، وقادتها بنجاح طوال ما يقرب من ثماني سنوات حتى قضت على الاستعمار الفرنسي، وأجبرت فرنسا على الاعتراف باستقلال الجزائر في ١٣٨٢هـ-١٩٦٢م.

الجزائر بعد الاستقلال:

تركزت معظم جهود الجزائر بعد الاستقلال حول ثلاثة محاور أساسية، وكانت لها الأولوية المطلقة على غيرها من الأمور الأخرى وهي: (٥٣)

- العمل بكل همة على قيام هياكل الدولة الجزائرية التي دمرها الاستعمار منذ



بداية احتلاله، بحيث تقام دولة عربية مسلمة جزائرية..

● العمل بكل همة على إقامة صرح الاقتصاد الوطني المزعزع على أسس متينة بعد حرب التحرير، بحيث لا يخضع لأي ضغوط أجنبية خارجية..

● العمل بكل سرعة لتنفيذ شبكة تعليمية واسعة النطاق من المدارس والمعاهد والجامعات..

وقد طغت هذه الأولويات ومشاريعها على اهتمامات البلاد خلال عشر سنوات من (١٣٨٢ ـ ١٣٩٢هـ / ١٩٦٢ ـ ١٩٧٢م). ولقد واجهت الجزائر مشكلات عديدة بعد الاستقلال إذ بعد مرحلة من الاستعمار امتدت إلى مائة واثنين وثلاثين عاماً كانت المشكلات حادة وتمثلت في الآتي:

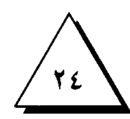
١ ـ كيفية التخلص من طغيان الثقافة الفرنسية السائدة في البلاد بكل ما تحمله من روح استعمارية، وعنصرية وعداء للثقافة العربية، والشخصية الجزائرية.

٢ ـ كيفية رفع الحصار الحديدي الذي ضُرِبَ حول الثقافة العربية الإسلامية في الجزائر (٥٤).

أما من الناحية السياسية فقد واجهت الجزائر مشكلة تولي السلطة ولاسيما بين السياسيين والعسكريين، وقد حُلّت المشكلة بانتخاب أحمد بن بلاّ رئيساً للجمهورية، ولكن لوجود الخلاف والمعارضة قام هواري بومدين بإزاحة الرئيس أحمد بن بلاّ من رئاسة الجمهورية حيث تولى السلطة حتى وفاته في ديسمبر ١٩٧٨م ـ ١٣٩٨هـ ثم تولى من بعده الشاذلي بن جديد وما تلاه من رؤساء.

مالك بن نبي: حياته ومصادره الفكرية

ولد مالك بن نبي في فترة شهدت أحداثاً كبيرة في تاريخ الجزائر وتاريخ الدول العربية، فقد سقطت الخلافة العثمانية واحتلت فرنسا الجزائر، وبسطت هيمنتها على تونس والمغرب، وكانت معظم الدول العربية تحت الاستعمار، وما ترتب على ذلك من ردود الأفعال سواء في شكل حركات جهادية أو دعوات إصلاحية.



كان مولد مالك بن نبي في شهر ذي القعدة ١٣٢٣هـ ـ يناير ١٩٠٥م بمدينة قسنطينة وهو ابن الحاج عمر بن الخضر بن مصطفي بن نبي (٥٥) انتقلت أسرته وهو ما يزال طفلاً إلى مدينة تبسَة وهناك بدأ يتردد على الكتّاب لحفظ القرآن، ويواصل دراسته في المدرسة الإبتدائية وبعد حصوله على الشهادة الابتدائية انتقل للدراسة في المدرسة الإعدادية التي تخرج فيها بتفوق مما أهلّه للحصول على منحة لإكمال دراسته في المرحلة الثانوية في مدينة قسنطينة.

في قسنطينة ومنذ عام ١٣٢٨هـ ـ ١٩٢٠م بدأت مرحلة جديدة في حياة مالك حيث اشتد شغفه وهو في مرحلة الدراسة الثانوية بالاطلاع والثقافة، فإلى جانب تعلمه في المدرسة الثانوية تلقى دروساً في اللغة العربية على يد الشيخ عبد المجيد الذي أثر في تكوينه الفكري، وغرس فيه حاسة النقد الاجتماعي، كما تأثر مالك في تلك المدرسة بالسيد مارتن الذي ساهم في إثراء حصيلة تلامذته ـ ومنهم مالك ـ بالمفردات اللغوية، وغرس فيهم ملكة التعبير وتذوقه، وحبب إليهم المطالعة. (٥٦)

وفي هذه المرحلة أيضاً بدأت تتبلور أفكار مالك، وتتحد رؤيته السياسية والاجتماعية، فقد تأثر بالمناخ الثقافي العام الذي كان يسود منطقة الشرق الجزائري أو عمالة القسنطينة كما كانت تسمى أيام الاحتلال حيث شاع فيها روح الإصلاح والثقافة العربية، والاتصال بالمشرق الإسلامي، وحيث كان الشيخ عبد الحميد بن باديس يقوم بمهمته الإصلاحية، بالإضافة إلى ما اكتسبه من الصحف بمختلف اتجاهاتها (كالشهاب) ، و(الإقدام)، و (الإنسانية). (٥٧)

بعد إنتهاء مالك من دراسته الثانوية في ١٣٥٤هـ ـ ١٩٢٥م سافر في صيف السنة نفسها إلي فرنسا بحثاً عن عمل مع صديق له وزار خلالها مدن مرسيليا وليون ثم باريس ، ولكن لم يحظيا بعمل مناسب فعاد مالك إلى الجزائر. (٥٨)

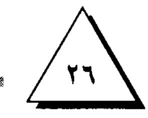
وفي عام ١٣٤٧هـ ـ ١٩٢٧م، تم تعيين مالك في محكمة (آفلو) حيث بقي فيها فترة من الزمن ثم إنتقل منها إلي (شلغوم العبد) (٥٩) وبقي فيها أيضاً فترة من الزمن ثم فضل الإستقالة بسبب سوء المعاملة من المستعمرين في العمل الأخير. (٦٠)

رحلة مالك بن نبي إلى فرنسا :

في عام ١٣٥٠هـ - ١٩٣٠م وفرنسا تحتفل بعيدها المئوي لاحتلالها الجزائر، اضطر مالك للسفر إلى فرنسا للدراسة وهناك حاول الإلتحاق بـ (معهد الدراسات الشرقية) ولم يوفق فيه بسبب الموقف السائد في المعهد الذي لا يخضع لمقياس علمي كما يقول مالك، وإنما لمقياس سياسي . (٦١)

ويذكر مالك أنه في الوقت الذي كان ينتظر فيه نتيجة امتحان الدخول لمعهد الدراسات الشرقية بعد أن تقدم إليه، زار في تلك الفترة متحفاً للفنون والصناعات وكان ذلك سبباً في تفكيره لأول مرة في مشكلة الحضارة، عندما شاهد عينات التقنية من القاطرة البخارية الأولى والطائرة، وكما كان للوقائع المفاجئة أثرها في تأكيد مسار مالك الفكري، فإنها أيضاً قادته وهو طالب يتلقي مساعدة مالية من والده تعينه على الدراسة والتحصيل في باريس إلى أن يبحث عن مطعم يقدم وجبات غذائية بسعر اقتصادي يتفق ومقدرته المالية، وكان ذلك سبب انتسابه (للوحدة المسيحية للشبان الباريسيين) الذي أتاح له التعرف عن قرب على الجانب الروحي للحضارة الغربية كما أسهمت هذه الوحدة في تعرف مالك على الحياة الأوروبية بشكل تفصيلي عن طريق صديقه الأوروبي الذي كان يأخذه معه إلى منزله فيكتشف مالك من خلال تلك الزيارات واقع الحياة الأسرية للعائلة الأوروبية . (٦٢)

وبما أن مالك لم يتمكن من الالتحاق بمعهد الدراسات الشرقية فقد تحول للدراسة في (مدرسة اللاسلكي)، وهناك كان مطلوباً منه أن يكون ملماً بالرياضيات ليتمكن من الالتحاق بهذه المدرسة ودخل مالك عالم الرياضيات الذي أحدث له تغييراً عميقاً في النظر وفي التفكير لديه . فكانت فترة دراسته للرياضيات نقطة تغيير جذري في إتجاهه الفكري - كما يقول في مذكراته - دخل من خلالها إلى مناخ الكم والكيف، حيث يخضع كل شيء إلى المقياس الدقيق، ويتسم فيه الفرد أول ما يتسم بميزات الضبط والملاحظة (٦٣) ولكن مالك لم يستمر في مدرسة اللاسلكي إذ إن اهتمامه بموادها بدأ يقل خصوصاً بعد أن نصحه أستاذ الرياضيات في المدرسة أن يتحول إلى مدرسة (الكهرباء و الميكانيك)، نظراً لاستعدادات مالك النظرية،



وبالفعل تحول مالك إلى مدرسة الكهرباء والميكانيك حيث أتيحت له الفرصة للاستزادة من الرياضيات مماجعل أثرها واضحاً في تفكير مالك بعد ذلك.

في عام ١٣٥٥هـ ـ ١٩٣٥م أتم مالك دراسته في الكهرباء والميكانيك إلا أنه لم يتمكن من إجراء الإمتحان التطبيقي الضروري لتخرجه مهندساً، وباءت جميع محاولاته بالفشل [٦٤]، بسبب اعتذار المؤسسات والمصانع التي يمكن التطبيق فيها، لنشاطه في مقاومة الإستعمار. قبل هذا التاريخ وفي عام ١٣٥١هـ ـ ١٩٣١م تزوج مالك أثناء دراسته من شابة فرنسية أسلمت وسمَّت نفسها (خديجة) [٦٥] حيث هيأت له بعد ذلك أسباب الراحة وساعدته في مواصلة دراسته ومواصلة تكوينه الفكري. وفي تلك الفترة أيضاً لقي مالك صديقه "حمودة بن الساعي" الذي كان للقائه به تأثير كبير عليه. [٦٦]

ولقد حاول مالك في الفترة التي تلت عام ١٣٥٥هـ ـ ١٩٣٥م السفر إلى عدد من الدول بحثاً عن عمل منها المملكة العربية السعودية، ومصر، وأفغانستان، وإيطاليا، ولكن لم يوفق في أي منها. [٦٧]

وقد حاول أيضاً مزاولة بعض الأعمال خلال فترة إقامته في فرنسا في الفترة نفسها ولم يستمر فيها لمحاربة الاستعمار لأبناء المستعمرات بشكل عام ومالك بشكل خاص، ولهذا عاد إلي مدينة تبسَة في الجزائر، ولكن بعد قيام الحرب العالمية الثانية، ضاقت سبل العيش به، فقرر الهجرة مرة أخرى إلى فرنسا في عام ١٣٥٩هـ ـ ١٩٣٩م، وبقي فيها إلى عام ١٣٧٦هـ ـ ١٩٥٦م حيث سافر منها إلى مصر.

رحلة مالك بن نبي إلى مصر :

في مصر بدأ إتصال مالك بالعالم الإسلامي والعربي، وأصبح له فيها أصدقاء وتلاميذ، وسبب قدومه كما يقول ليضع نفسه تحت تصرف الثورة الجزائرية، وكان يرغب أن يخدم في جبهة القتال بصفته ممرضاً ليتمكن من الكتابة عن تاريخ الثورة الجزائرية عن طريق المشاهدة [٦٨] ولكن لم يجد تجاوباً من المسئولين الجزائريين حينذاك، كما أنه كان يرغب في نشر كتابه (الفكرة الإفريقية الأسيوية) وقد عينته



الحكومة المصرية مستشاراً في المؤتمر الإسلامي واستمر عضواً في المؤتمر الذي أصبح فيما بعد يطلق عليه مجمع البحوث الإسلامية. (٦٩)

في مصر أتقن مالك اللغة العربية، كما عمل على ترجمة مؤلفاته إلى اللغة العربية ونشرها، وكان يعقد حلقة علمية مفتوحة لجميع الطلبة في منزله بالقاهرة، وقد كان لهذه الحلقة العلمية التي يتم فيها مناقشة مؤلفاته وشرح أفكاره تأثيرٌ كبيرٌ على كثير من الطلبة العرب والمسلمين الذين كانوا يتلقون تعليمهم في القاهرة، إذ أن المناقشات والتحليلات الدقيقة لمشكلات العالم الإسلامي كانت توقظ أذهان العديد من الطلبة وتوضح لهم الحقائق، وكانت معظم الموضوعات تناقش حول "مشكلات الحضارة". (٧٠)

وتعتبر فترة وجود مالك في مصر من أغنى مراحل عطائه الفكري إذ ألّف فيها العديد من كتبه بالإضافة إلى ترجمة البعض الآخر من اللغة الفرنسية إلى اللغة العربية. (٧١)

كما أن محاضراته ومناقشاته مع العديد من المفكرين والمثقفين المصريين والعرب ساعدت علي ظهوره في الحياة الفكرية ليس فقط في مصر بل في العالم العربي، وأثناء إقامته في مصر قام بزيارة سوريا ولبنان وألقى فيها عدداً من المحاضرات في منتدياتها الثقافية. وفي جولة أخرى قام بزيارة المملكة العربية السعودية، والكويت، وليبيا. وبقي في مصر يحاضر ويناقش ويؤلف إلي عام ١٣٨٣هـ-١٩٦٣م حيث عاد إلى الجزائر وقد تم تعيينه مديراً عاماً للتعليم العالي، وكان مالك قد تزوج أثناء إقامته في القاهرة بسيدة جزائرية أنجبت له ثلاث بنات هن: نعمة، إيمان، رحمة. (٧٢)

عودة مالك بن نبي إلى الجزائر:

عاد مالك إلى الجزائر بعد فترة طويلة من الغياب وتم تعيينه مديراً عاماً للتعليم العالي في عام ١٣٨٣هـ-١٩٦٣م، وكما يصف عمار الطالبي تلك الفترة بقوله:



"واصل مالك الكفاح في جبهة الفكر، وميدان الكلمة، وما لبث منزله أن أصبح منتدى للتوجيه، ومجالس لإيقاظ العقل من مرقده، وبعث التفكير من ركوده، فأمَّ منتداه الشباب الجامعي من مختلف الكليات وخاصة كليات العلوم والطب والهندسة، فأحرى بمجالسه أن توسم بمجالس التفكير، وأولى بمنزله أن يدعى ببيت الحكمة". (٧٣)

وقد مارس مالك نشاطه في التأليف وإقامة الندوات، وكان القاسم المشترك الذي جمع مختلف كتاباته في هذه المرحلة هو مشكلات الاستقلال.

وبعد أن استقال من منصبه في سنة ١٣٨٧هـ-١٩٦٧م تفرّغ للعمل الفكري، وتنظيم ندوات فكرية بإيعاز منه وتم فتح أول مسجد طلابي في جامعة الجزائر، كما أسهم في وضع اللبنات الأولى لسلسلة ملتقيات "التعرف على الفكر الإسلامي".

وفي تلك الفترة وأثناء عمله الرسمي وبعده، قام بعدد من الزيارات لدول عربية، ومسلمة، وأوروبية. وآسيوية. وفي عام ١٣٩٢هـ-١٩٧٢م أدى فريضة الحج وفي طريق عودته توقف في دمشق وحاضر فيها وحملت هاتان المحاضرتان عنوان: (دور المسلم في الثلث الأخير من القرن العشرين) والأخرى (رسالة المسلم في الثلث الأخير من القرن العشرين) وكأنما هاتان المحاضرتان هما وصيته الأخيرة. (٧٤)

وفي عام ١٣٩٣هـ-١٩٧٣م، وأثناء رحلته إلى مدينة الأغواط في الجزائر حيث كان يلقي بعض المحاضرات هناك إشتد به المرض وكان قد أصيب بسرطان في البروستات سرى إلى الدماغ عن طريق العمود الفقري، فسافر من أجل ذلك إلى باريس للعلاج فأجريت له عملية جراحية واسترد بعدها صحته نوعاً ما لمدة عشرين يوماً، ثم اشتد عليه المرض، فنصحه الطبيب المعالج بأن يعود إلى بلاده، فعادوا به إلى الجزائر، وبعد ثمانية أيام توفي يرحمه الله في يوم الأربعاء ٤ شوال ١٣٩٣هـ-٣١ اكتوبر١٩٧٣م. (٧٥)



المصادر الفكرية لمالك بن نبي :

إن البناء الفكري لأي مفكر أو عالم لا يبدأ من فراغ، فلابد من المؤثرات الثقافية أو الاجتماعية أو السياسية أو بعض الأعمال الفكرية التي تسهم في نمو هذا التفكير. ومن أجل فهم البناء الفكري لمالك واستيعاب آرائه وأفكاره، فلابد من إلقاء نظرة على إطاره المرجعي الثقافي والاجتماعي، وأيضاً معرفة مصادره الفكرية التي أثرت على عطائه الفكري وعلى بلورة مساهماته وتوجيهها نحو أهدافه.

لقد وضَّحَ مالك في العديد من مؤلفاته وفي مذكراته التي أطلق عليها عنوان : "مذكرات شاهد للقرن" أن هناك مواقف صادفته في طفولته وشبابه، سواء في المنزل أو الشارع أو المدرسة كان لها تأثير عميق في حياته، وبعض هذه المواقف دفعته إلى تغيير تخصصاته الدراسية وبالتالي تغيير خططه الحياتية.

كما أن هناك العديد من الأعمال الفكرية التي تركت بصماتها في فكره، فقد كان مالك غزير القراءة يقرأ في كل مجال، وقد بدأ في القراءة منذ أن كان صغيراً بالمدرسة الابتدائية أما في المرحلة الثانوية فقد بدأت الصياغات الأولى لفكره تأخذ اتجاهين :

الأول : الارتباط بالإسلام وتراثه.

الثاني : الانفتاح على الحضارة الغربية وعلومها.

وتعد الفترة التي قضاها مالك في قسنطينة من أبرز الفترات في حياته وتفكيرة إذ حددت مساره الفكري ليس بتأثير أساتذته فقط(٧٦) ولكن بما كان يختار لقراءته المتنوعة، فقد قرأ كتاب (التدهور الأخلاقي للسياسة الغربية في الشرق) للشيخ أحمد رضا، و(رسالة التوحيد) للشيخ محمد عبده. وكتاب (أم القرى) للشيخ عبد الرحمن الكواكبي(٧٧) . كما أطلع مالك في هذه الفترة على ألوان من الأدب العربي القديم كشعر امرىء القيس، والشنفري، وعنترة، والفرزدق، وأيضاً قرأ في الشعر الحديث لحافظ إبراهيم، ومعروف الرصافي، وجبران خليل جبران، وإيليا أبو ماضي.



وكان مالك يجد صعوبة في الحصول على مؤلف باللغة العربية ذلك أن الإدارة الفرنسية كانت تعرقل أي مطبوعات عربية إلى أرض الجزائر، إلا أنه من السهولة أن يجد كتاباً باللغة الفرنسية سواء كان المؤلف عربياً مسلماً، أو كاتباً فرنسياً أو أمريكياً أو غيره، وقد أتاح هذا لمالك أن يقرأ العديد من هذه المؤلفات الأدبية، والتاريخية، والفلسفية، والاجتماعية مما أسهم في عمق تفكيره وشمولية معرفته، وقدرته على التحليل وإيراد الأمثلة في سياق كتاباته أو أحاديثه.

ويعتبر التراث العربي الإسلامي، ومنابعه الأولى خاصة "القرآن الكريم" الباعث الروحي الذي يمثل الأساس الأول في تكوين مالك، وقد وضع في القرآن أول مؤلف له وهو "الظاهرة القرآنية" ومن المؤلفات التي أثرت في مالك تأثيراً عميقاً مقدمة ابن خلدون، حيث استمد منها نظريته عن دورة الحضارة، وعن التغيير الإجتماعي من دورة الدولة عند ابن خلدون وإن اختلف عنه (٧٨) كما قرأ لجون ديوي كتابه (كيف نفكر؟) وتأثر به كثيراً، وأطلع على كتابات المستشرقين عن الإسلام مثل كتاب أوجين يونغ (الإسلام بين الحوت والدب) وكتاب إيزابيل هارت (تحت ظلال الإسلام الدافئة)، كما قرأ لأوزوالد اشبنجلر مؤلفه الضخم (تدهور الحضارة الغربية).

وكان له ولآرنولد توينبي في مؤلفه عن (دراسات التاريخ) تأثيران كبيران في فكر مالك وفي تحليلاته عن الحضارة، فقد تعرض مالك لنظرية شبنجلر في كتابه (شروط النهضة) وذكر الفكرة التي قالها شبنجلر من أن الحضارة تفسر "باعتبارها ثمرة لعبقرية خاصة تسم عصراً معيناً بميسم ابتداع أساسي، وكان مالك يجد في هذه النظرية العامل العنصري يتسرب على يد شبنجلر إلى المذاهب التاريخية"(٧٩). أما توينبي فقد أخذ عنه مالك فكرة (التحدي) لميلاد حضارة ولكن صاغها مالك صياغة جديدة في ضوء القرآن الكريم في كتابه "ميلاد مجتمع" كما أخذ عن (هرمان دي كيسرلنج) فكرة البدايات الدينية لكل الحضارات التي عرفتها الإنسانية وذلك في كتاب مالك (شروط النهضة) كما تعرض لهيجل في كتابه (ميلاد مجتمع) بصفته مفسراً للحركة التاريخية، وهناك من يرى أن مالك تأثر نوعاً ما بفكرة التعارض عند هيجل وذلك من خلال قوله "ان القرآن قد وضع الضمير المسلم بين حدين هما الوعد والوعيد، ومعنى ذلك أنه قد وضع في أنسب الظروف التي



يتسني له فيها أن يجيب على تحد روحي في أساسه" [٨٠] . وما تراه الباحثة هو أنه تأثر بتوينبي في هذه النقطة كما سيجيء شرح ذلك في فصل لاحق من البحث.

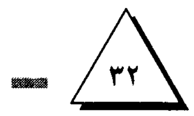
كما تأثر مالك بعدد آخر من الفلاسفة والمفكرين الغربيين مثل نيتشه، وكان قد قرأ كتابه (هكذا تكلم زرادشت)، وقد شغله فكرياً كما يقول [٨١] وقرأ "كانت" حيث تأثر به كثيراً، ويظهر ذلك واضحاً من خلال فكرة مالك عن "الواجب والحق" التي احتلت مكانة بارزة في كتاباته.

وكما كان لقراءات مالك الغزيرة المتنوعة أثر في تفكيره فإن دراسته للعلوم التطبيقية في فرنسا أثرت أيضاً في كتاباته فأصبحت دقيقة الأفكار، محددة الألفاظ والصيغ وافية المعاني والدلالات، إذ أنه كان يحلل كل موضوع يدرسه إلى عناصره الأولى ثم يعود فيركب العناصر من جديد، وكان كثير الاستخدام للصيغ والمعادلات الرياضية في توضيحه لبعض القضايا الفكرية والاجتماعية، وقد أحدث هذا اللون الجديد من التقويم الفكري نقلة في أسلوب تثقيف القاريء العربي ، كما كان لمالك قاموسه الخاص في تعريف بعض الظواهر أو تحليلها. [٨٢]

وعلى الرغم من التيارات الفكرية والأيديولوجية التي كانت سائدة في قسنطينة أثناء دراسة مالك فيها والتي يمكن تصنيفها إلى تيار مدرسي، وتيار إصلاحي، وتيار صوفي طرقي[٨٣] إلا أن مالك كان أقرب إلى التيار الإصلاحي الذي كان يدعو إليه الشيخ عبد الحميد بن باديس، وأثناء وجوده في باريس كان الحي اللاتيني يموج بالعديد من التيارات الفكرية والمذاهب، إلا أن مالك كان يدعو إلى الإسلام وكان متأثراً بدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب التي كانت تحوي العناصر المؤدية إلى إنقاذ العالم من انحطاطه. [٨٤]

والقارىء لفكر مالك يلمس عمق إيمانه وقوة عقيدته واستقامة منهجه السلوكي والفكري.

إذا أضفنا إلى ما سبق بعداً آخر في تكوين مالك الفكري بخلاف قراءاته الغزيرة ومراحل تعليمه المختلفة، وتنقّله بين الجزائر وفرنسا، وسفره إلى عدد من الدول العربية والإسلامية والأوروبية، وإطلاعه على عمق الحضارة الغربية مع إرتباطه



بالأصول الأساسية للعقيدة ولتراثه الحضاري الإسلامي، فإننا نجد على صعيد الرجال والنماذج الإنسانية ـ فقد كان واضحاً من المتابعة الفكرية لمالك ـ تأثره الشديد بأنموذج "جمال الدين الأفغاني" وكان يعجبه كثيراً تلك الطاقة النفسية المتوهجة التي امتلكها الرجل والتي دفعته ليقطع العالم الإسلامي طولاً وعرضاً دعوة للنهضة، وإيقاظاً للأمة من غفوتها، كذلك لشخصية الشيخ عبد الحميد بن باديس دور في تكوين مالك الفكري، فقد أعجب بمنهج الشيخ عبد الحميد وجمعيته وطريقتها في الإصلاح والتربية إلا أنه اعترض على اشتراكها في مؤتمر عام ١٩٣٦م في باريس للمطالبة بحقوق الإنسان. (٨٥)

أيضاً من الذين كان لهم تأثير كبير وعميق في بناء مالك النفسي والفكري صديقه حمودة بن الساعي منذ أن تعرف عليه في قسنطينة أثناء دراسة مالك في (مدرسة الدروس المتممة) وخلال إقامتهما في باريس، إذ كان حمودة بن الساعي يحضر لرسالته حول الإمام الغزالي في جامعة السوربون فأخذ مالك معه إلى عالمه الفكري بحكم تخصصه في العلوم الإسلامية، واهتمامه شخصياً بالإصلاح، وكان لمناقشاتهما مساء كل جمعة في منزل مالك أثر عميق في بلورة شخصية مالك إذ أن محتوى تلك المناقشات لم تقتصر على بعد واحد بل كانت تشمل موضوعات مختلفة علمية وسياسية ودينية واجتماعية (٨٦).

وبالطبع كانت المناقشات تشمل الحركات الوطنية في الجزائر والحركة الإصلاحية، وكان مالك يطلق صفة (معلمي) على صديقه حمودة بن الساعي تقديراً لدوره الكبير في تكوينه الفكري ، وتشجيعه له لكتابة أول مقال بعنوان (خطاب مفتوح للضمير العالمي) وعلى إلقاء محاضرته (لماذا نحن المسلمون؟)، وكان مالك يحضر معه المحاضرات المفتوحة في جامعة السوربون والتي كان يقدمها كبار الأساتذة في مختلف الموضوعات، كما أن مالك مدين لصاحبه ابن الساعي بتحول اتجاهه إلى كاتب متخصص في شؤون العالم الإسلامي، بالإضافة إلى شد انتباهه إلى الفلسفة والتاريخ والاجتماع بشكل أعمق. (٨٧)

وعندما زار غاندي باريس ١٣٦٨هـ ـ ١٩٤٨م التقى به مالك وأعجب

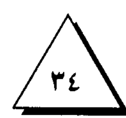


بسياسته، أما لقاؤه بالشيخ محمود شاكر في القاهرة فقد أفاده كثيراً في مجال إتقان اللغة العربية والإطلاع على مصادر التراث الإسلامي، كما كان له الأثر أيضاً في تعريف مالك على العلماء والأدباء ورجال الفكر في مصر عن طريق المنتدى الفكري الذي كان يعقد في منزله، والذي عن طريقه تعرف عليه عدد كبير من الطلبة العرب الذين كانوا يتلقون تعليمهم في القاهرة.. وعن طريق بعضهم تمت ترجمة كتبه إلى اللغة العربية، فساعد هذا على انتشار فكره واتساع دائرة تأثيره في الساحة العربية والإسلامية.

أثر أسرة مالك بن نبي على حياته الفكرية:

إن ما يميز مالك كمفكر أنه يدين بالفضل في تكوينه النفسي الفكري إلى عدد كبير من الأشخاص وليس فقط للعلماء والمفكرين والأدباء والأساتذة، فهو دائماً يذكر الدور التربوي العظيم الذي تركته في نفسه وسلوكه جدته لأمه وهي امرأة صالحة، أخذت بيده طفلاً إلى عالم الخير والقيم المعنوية الإسلامية بما يتناسب وإدراكه وبما يتفق والتربية الصالحة، ولقد أدت دور المربي الأول الذي صاغ رؤياه الأولية نحو القيم الأخلاقية وأيضاً من حكاياتها عن الاستعمار كانت البذور الأولى لمأساة الاستعمار والاحتلال الأجنبي تجد طريقها في عقل ذلك الطفل. (٨٨) كما كان لوالدته تأثير عميق في نفسه يتضح من الحديث عنها باحترام وتقدير وحزنه الشديد عليها عند وفاتها..

أما دور زوجته الفرنسية المسلمة خديجة، فإن مالك يؤكد عليه إذ أنها أخذت بيده إلى عمق الحضارة الأوروبية معايشةً وواقعاً وفكراً وذوقاً وجمالاً. وفي مثل هذا المناخ الاجتماعي داخل المنزل وخارجه كان مالك يكتسب تطوراً نفسياً جعله ينفر من الأشياء التي تخالف الذوق الجمالي وهو يفسر هذا بقوله: "إن الاستعدادات التي تدفعني إلى هذا الموقف كانت أصلية في نفسي، وإنما وجودي بفرنسا ومعايشتي لزوجتي طوَّرَ هذه الاستعدادات الوراثية إلى أفكار اجتماعية واضحة" (٨٩). ويقول في موقع آخر يعمق فيه تأثير زوجته في شخصيته وفي تكوينه الفكري: "مضت



زوجتي تتفنن من أجل توفير جميع وسائل الراحة لي داخل البيت حتي من الناحية الفكرية، إذ كانت تأتي على الأشياء التي أشاهدها في عالمنا الجديد، بشهادة من يعرفها من داخلها، لقد كنت أرى في تلك الأشياء القيم الحضارية التي أصبحت الشغل الشاغل بالنسبة لي من الناحية النظرية، ولكن زوجتي ألبستها لباسها وصيّرتها ملموسة أمامي، لقد أصبحت في الحقيقة أعيش في الورشة المختصة بالجانب التطبيقي لملاحظاتي عن البيئة الجديدة وبصياغة توقعي وإستطلاعي الشخصي تجاهها، سواء من حيث الفكر والسلوك أو من حيث ما أزكي من فضائلها وما أرفض من رذائلها" (٩٠).

مما لاشك فيه أن هذه المؤثرات في طابعها الاجتماعي والثقافي والأيديولوجي، قد ساعدت على توضيح أبعاد شخصية مالك الغنية والمحيطة بكل قضايا عصره اجتماعية كانت أو ثقافية أو سياسية محلية أو دولية والعاملة من أجل استعادة مجد الإسلام دون التنكر لحضارة العصر.

وقد استفاد مالك من تلك التقلبات التي عاشها من تخصص لآخر، ومن مجتمع لآخر، ومن حضارة لآخرى، ومن التيارات الفكرية المتفاعلة أحياناً والمتناقضة أحياناً آخرى، ومن القراءات النقدية الواعية لإنتاج عصره الأدبي والفكري. ولذلك جاءت شخصية مالك فعالة وطامحة إلى إحداث التغيير المطلوب في بنية الذهنية الإسلامية سبيلاً إلى الإصلاح والنهضة والتقدم. (٩١)

الاتجاه الفكري لمالك بن نبي:

إن دراسة مالك بن نبي في طفولته للقرآن الكريم ونشأته في أسرة مسلمة غرست فيه قيم الخير والإحسان، كما أن المؤثرات الثقافية والفكرية التي واكبت مراحل دراسته في الجزائر وفي فرنسا، كل ذلك شكل الأولويات في تحديد مساره الفكري المبني على عقيدة إسلامية قوية مع انفتاح فكري لكل العلوم وخبرة بكل التيارات الفكرية والمذهبية التي كانت سائدة في عصر انفتاحه الفكري الإصلاحي.

لقد غرست هذه الأولويات الفكرية في عقلية مالك نزعة التغيير، وضرورة



الخروج من ربقة التخلف والانحطاط اللذين يعيشهما العالم الإسلامي.

وعلى درب الإصلاح كان مالك متأثراً بدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب في المملكة العربية السعودية ويعتبرها "الفكرة الإسلامية الوحيدة التي تصلح بما فيها من طاقة متحركة لتحديث العالم الإسلامي المنهار منذ عهد ما عبد خلافة بغداد"(٩٢)، إذ إن هذه الدعوة بما جاءت به من تركيز على فكرة التوحيد، وتنزيه العبادة عن البدع أمّنت دفعاً إيجابياً ترك بصماته على كل دعاة الإصلاح بعدها، ومنها حركة جمعية العلماء المسلمين التي تبنت هذه الفكرة لتواجه تحديات الاستعمار.(٩٣).

ولهذا كان مالك يتابع الدور التربوي الإصلاحي الذي كانت تقوم به جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، وقد زار الشيخ عبد الحميد بن باديس وناقش معه بعض القضاياحول وضع الريف الجزائري، وكان يرى أن ابن باديس له دور إيجابي في تثبيت فكرة الإسلام الصحيح، وتنقية العقلية الجزائرية من الوثنيات التي وفدت إليها في عهد الاحتلال، ولهذا أخذ على الجمعية وعلمائها الذهاب إلى باريس في عام ١٩٣٦م ضمن الوفد الجزائري للمطالبة بحقوق الجزائر، ورأى في ذلك خروجاً على المنهج الذي رسمته الجمعية لنفسها، وهو توعية الشعب الجزائري وتعليمه، وتهيئة الطريق أمامه للتغيير، وكان يرى أن مفتاح القضية في روح الأمة وليس في أي مكان آخر.

وقد أسهم مالك بأفكاره وكتاباته في نشر مبادىء البرنامج الإصلاحي وتابع تطوراته وانعكاساته على الجماهير الإسلامية ليس فقط في الجزائر المحتلة بل في كل موقع تعليمي أو توجيهي كان يجد نفسه فيه، فأثناء دراسته في باريس كان له حضور بين أوساط الجزائريين والتونسيين والمغاربة في الحي اللاتيني، وأسهم في مناهضة الاستعمار من خلال توزيع المنشورات أو إلقاء المحاضرات في التوعية الدينية والفكرية رغم أنه لم ينتسب إلى حزب أو جمعية، هذا المنحنى الإصلاحي في فكر مالك كان سبباً في محاربة الاستعمار له التي بدأت منذ أن ألقى مالك محاضرة أمام الطلبة المسلمين في فرنسا بعنوان (لماذا نحن مسلمون؟) وكانت تحض على قيام

المسلم بواجبه من أجل حياة كريمة حرة، وتبرز انحراف المسلم المعاصر عن جادة الحق والصواب وكان ذلك في عام ١٩٣١م، منذ ذلك الحين بدأت مضايقات المخابرات الفرنسية له، وابتدأ الاستعمار الفرنسي ممثلاً في أجهزته الإدارية والفكرية، يحارب مالك، ويضايقه بكل الوسائل، إذ طُرِد والده من عمله وأقام في وجهه العوائق وحاصر ما يصدر عنه من كتب أو مقالات. (٩٤)

كما أن تعمق مالك في الثقافة الأوروبية كان سبباً في تحرره من نفوذها ومعرفته لمصادرها ومواردها، ولدوافعها الخفية، وبواعثها العميقة (٩٥)، بالإضافة إلى أنه يختلف عن كثير من المفكرين الذين عادوا من أوروبا في تلك الفترة التي كانت فيها الهجمة الغربية على الإسلام تشحن الجو الفكري الإسلامي في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، بالإضافة إلى أن الأقطار العربية قد عرفت معظم التيارات التي نشأت في الغرب، عرفت الليبرالية، والعلمانية، والقومية بكل أشكالها وعرفت النزعات الاشتراكية والجماعية بشتى صورها (٩٦) في الفترة نفسها، واختلاف مالك عن بعض هؤلاء المفكرين يكمن في أنه لم ينحرف مع هذا التيار الجارف، ولم ينبهر بحضارة أوروبا المتقدمة صناعياً وتقنياً، ولم يحدث عنده تحول نوعي في أفكاره وآرائه كما حصل للبعض (٩٧)، بل ان خط مالك الفكري التزم نسقاً محدداً وتكامل مع الانعطافات التاريخية، التي كان من الممكن أن تسبب له الاضطراب والتشتت، ولكنه تجاوز هذه الإشكاليه بقوة عقيدته ورؤيته الشاملة لمشكلات العالم الإسلامي. فقد كان يرفض المنطق الذرِّي (٩٨)، أي تجزيء مشكلة التخلف والانحطاط التي يعاني منها المجتمع العربي والإسلامي ومن هنا كان تميزه عن بقية المفكرين الإسلاميين الذين غالباً ما جزّأوا مأساة الأمة الإسلامية إلى عدة مستويات وجوانب فظهرت الحلول عند بعضهم من خلال البعد السياسي، وعند الآخرين من خلال البعد التربوي، أو الثورة على الماضي، أو العكس أي بالعودة إليه، بينما أن المشكلة كما يراها مالك أي (مشكلة المسلم) واحدة تتمثل في انحطاطه، وكيف يعود إلى حلبة التاريخ من جديد، وبالتالي كان يدعو إلى حل مشكلات المسلمين في أي جزء من العالم الإسلامي عبر إعتماد ما أسماه المعادلة الجبرية التي تجمع عناصر الإشكالية على إختلافها عوضاً عن استعمال المعادلة الحسابية التي تجزىء

الاشكالية إلى عناصر متعددة يتم تناولها كل على حده دون النظر في الرباط الذي يجمعها. (٩٩)

من هذه المقدمات نستطيع القول أن مسار مالك الفكري اتجه إلى البحث عن أسباب التخلف في العالم الإسلامي، وكيفية الخروج من مأزق التخلف هذا، كما أنه حاول أن يخرج بالخطاب الإسلامي من مرحلة الدفاع عن الإسلام إلى مرحلة النظر العلمي الموضوعي الموجه بقيم الإسلام وعقيدته، لإيجاد الحلول العلمية لهذا الكم الهائل من مخلفات عهد ما بعد الموحدين. (١٠٠)

الانتاج الفكري لمالك بن نبي:

إذا قسمنا إنتاج مالك الفكري إلى مراحل، فإننا نستطيع من خلال كل مرحلة أن نلقي الضوء على مؤلفاته وبالتالي على خطه الفكري في كل مرحلة.. تنقسم هذه المراحل إلى الآتي :

(١) مرحلة الجزائر - باريس (١٣٤٩ - ١٣٧٥ هـ / ١٩٣٠ - ١٩٥٦م).

(٢) مرحلة مصر (١٣٧٥ - ١٣٨٢ هـ / ١٩٥٦ - ١٩٦٣)

(٣) مرحلة ما بعد استقلال الجزائر (١٣٨٢ - ١٣٩٣هـ / ١٩٦٣ - ١٩٧٣م)

المرحلة	عنوان الكتاب	تاريخ الاصدار	مكان الاصدار
مرحلة	١) الظاهرة القرآنية.	١٣٦٥هـ / ١٩٤٦م	الجزائر
الجزائر - باريس :	٢) لبيك (رواية). [١٠١]	١٣٦٦هـ / ١٩٤٧م	الجزائر
(١٣٤٩ - ١٣٧٥هـ)	٣) شروط النهضة.	١٣٦٧هـ / ١٩٤٨م	الجزائر
(١٩٣٠ - ١٩٥٦م).	٤) وجهة العالم الإسلامي.	١٣٧٣هـ / ١٩٥٤م	باريس
مرحلة مصر :	٥) فكرة الأفريقية الآسيوية.	١٣٧٥هـ / ١٩٥٦م	القاهرة
(١٣٧٥ - ١٣٨١هـ)	٦) النجدة الشعب الجزائري يباد	١٣٧٦هـ / ١٩٥٧م	القاهرة
(١٩٥٦ - ١٩٦٣م).	٧) حديث في البناء الجديد. [١٠٢]	١٣٧٩هـ / ١٩٦٠م	بيروت
	٨) مشكلة الثقافة.	١٣٧٨هـ / ١٩٥٩م	القاهرة
	٩) الصراع الفكري في البلاد المستعمرة.	١٣٧٩هـ / ١٩٦٠م	القاهرة

المرحلـــة	عنوان الكتاب	تاريخ الاصدار	مكان الاصدار
	١٠) الصعوبات علامة النمو في المجتمع العربي . (١٠٣)	١٣٧٩هـ / ١٩٦٠م	القاهرة
	١١) الإستعمار يلجأ إلى الاغتيال بوسائل العلم .	١٣٧٩هـ / ١٩٦٠م	القاهرة
	١٢) فكرة كمنولث إسلامي .	١٣٧٩هـ / ١٩٦٠م	القاهرة
	١٣) تأملات في المجتمع العربي .	١٣٨٠هـ / ١٩٦١م	القاهرة
	١٤) في مهب المعركة .	١٣٨٠هـ / ١٩٦٢م	القاهرة
	١٥) ميلاد مجتمع .	١٣٨١هـ / ١٩٦٢م	القاهرة
مرحلة مابعد إستقلال الجزائر : (١٣٨٢ - ١٣٩٣هـ) (١٩٦٣ - ١٩٧٣م)	١٦) آفاق جزائرية .	١٣٨٣هـ / ١٩٦٤م	الجزائر
	١٧) مذكرات شاهد القرن (القسم الأول - الطفل) .	١٣٨٤هـ / ١٩٦٥م	الجزائر
	١٨) إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث .	١٣٨٩هـ / ١٩٦٩م	القاهرة
	١٩) مذكرات شاهد القرن (القسم الثاني - الطالب) .	١٣٩٠هـ / ١٩٧٠م	بيروت
	٢٠) مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي .	١٣٩١هـ / ١٩٧٢م	القاهرة
	٢١) المسلم في عالم الاقتصاد .	١٣٩٢هـ / ١٩٧٢م	بيروت
	٢٢) دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين .	١٣٩٧هـ / ١٩٧٨م	دمشق
	٢٣) بين الرشاد والتيه .	١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م	دمشق

هذا بالاضافة إلى مجموعة من المؤلفات المخطوطة التي لم تطبع بعد مثل :(١٠٨)

١ ـ خطاب مفتوح لخروتشوف وايزنهاور.

٢ ـ مجالس دمشق.

٣ ـ مولد مجتمع إسلامي.

٤ ـ مجالس تفكير.

٥ ـ مذكرات شاهد القرن (القسم الثالث).

٦ ـ العلاقات الاجتماعية وأثر الدين فيها.

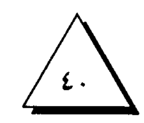
٧ ـ نموذج لمنهج ثوري، باللغة الفرنسية.

٨ ـ كتاب حول (المشكلة اليهودية).

٩ ـ العفن، وقد كتبه في آخر حياته بالفرنسية.

من استقراء مؤلفات مالك في كل مراحله نستطيع أن نستنتج أن مالكاً كان يرى أن مشكلات العالم الإسلامي مهما اختلفت أو تنوعت، فهي تصب في إطار واحد، إنها مشكلة حضارة نحن خارجها ومشكلة ثقافة لم يتكامل إطارها في حياتنا اليومية، ولهذا كانت مشكلة الحضارة هي محور تفكيره والقاسم المشترك لمعظم كتاباته، منذ أن كتب مؤلفه "شروط النهضة" الذي حاول من خلاله وأيضاً من خلال معظم مؤلفاته التالية أن يقدم الحلول الواقعية لمشكلة التخلف التي يعيشها المجتمع الإسلامي.

إن القضية كما يراها مالك منذ البدء ليست قضية أدوات ولاإمكانات إنها في أنفسنا إذ علينا أن ندرس أولاً الجهاز الاجتماعي الأول وهو الإنسان، فإذا تحرك الإنسان تحرك المجتمع والتاريخ، وإذا سكن ، سكن المجتمع والتاريخ (١٠٩) لهذا كان الإنسان المسلم وحضارته هما محور كتابات مالك خصوصاً في مرحلة باريس ومرحلة مصر. إذ كان يضع في المرحلة الأولى مبادىء وأولويات مشروعه الثقافي والحضاري لبناء الإنسانية وإعادة بناء المجتمع كي يستعيد مكانته في دورة التاريخ، وكان هاجسه الأول هو إلى آين يتجه العالم الاسلامي في خضم الصراع العقدي والحضاري الذي كانت تعيش في ظله وفي ظروفه المجتمعات الإسلامية سواء التي



كانت تحت الاحتلال أو تحت الوصاية الاستعمارية.

والواقع أننا يمكننا أن ننظر إلى مشروع مالك الإصلاحي النهوضي من خلال مستويين

● **المستوي الأول** : تشخيص أمراض المجتمعات الإسلامية، وهو صارم في تشخيصه هذا، فهو يعيّن العلل ويدرس أوجهها المختلفة، ومكامنها في ضوء معطيات العلوم الاجتماعية الحديثة.

● **المستوي الثاني**: يتناول فيه وسائل وآليات التحول التي تجعل الإسلام يقوم فيها بدور أساسي ومحوري. (١١٠)

وإذا حلّلنا كتابات مالك من هذا المنظور سنجد أن خطه الفكري لم يتذبذب في مرحلة عن أخرى، وإنما يحمل سمات معينة تتفق وكل مرحلة وفق المعطيات السياسية والاجتماعية والثقافية التي كانت تسود المجتمعات الإسلامية بشكل عام وليس فقط المجتمعات العربية أو الجزائر موطن مالك.

في مرحلة مصر نجد أن مشروع مالك الحضاري للخروج من مأزق التخلف والاستعمار قد أخذ يتضح من خلال تأكيده لظهور الدور الرئيس الذي يجب أن يقوم به الإنسان المسلم في دوائره السياسية الاجتماعية، والاقتصادية. فهو يضع لبنات البناء الأيديولوجي لهذا الإنسان من خلال تركيزه على معطيات الثقافة التي تتفق ومعتقدات الإنسان المسلم وإرهاصات ميلاد مجتمع جديد. وكان مالك في هذه المرحلة يلقي الضوء فكراً وأمثلة من الواقع العربي والإسلامي على أساليب الاستعمار المختلفة لهدم البنية الثقافية والفكرية والاجتماعية والسياسية للمجتمعات الإسلامية. وكان يمارس دوره في التوعية الفكرية بكل أبعادها الحضارية ومواقفه من حركة عدم الانحياز أو العلاقة مع الهند والصين والدولة المؤسساتية الحديثة في مصر ـ مع تراجعه عن بعضها ـ توضح أنه ينطلق من تصورات دولية وعالمية متحمسة لحركة لعدم الانحياز.. والمطالبة بكمنولث آفروآسيوي، إنما ينبع من وعي بالواقع العالمي لمشكلات العالم الإسلامي، واتفاقها في الجانب الاجتماعي مع مشكلات العالم الأفروآسيوي حيث الكل يعاني من مشكلة الحضارة، وأن تضامن العالم الإسلامي مع



هذه المجتمعات سيؤدي إلى إتاحة الفرصة للإنسانية للنجاة ولهذا العالم المتخلف للبناء. (١١١)

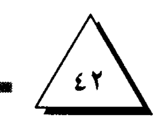
أما مرحلة ما بعد استقلال الجزائر فإن منهجه الفكري لم يتغير ولكن إنتاجه جاء ملبياً مطالب بناء مجتمع خارج من كوارث الاحتلال، باحث عن أولويات بنائه، ولمعرفة وخبرة مالك بالدور الذي يقوم به الاستعمار حتي وإن خرج بجيشه إلا أنه باقٍ بدون جيش، من خلال محاور عديدة منها الاستلاب الثقافي والتبعية، وتهشم البنى الفكرية عن طريق الصراع الفكري. ولهذا كان يؤكد على غرس مفاهيم التخطيط الحضاري للخروج بالعالم المسلم من دائرة التخلف، وبالتالي من شباك التبعية، وكان يؤكد على مسألة الأفكار كما يرى ذلك أبوبكر باقادر حيث يعده من أبرز المعالجين لمسألة الأفكار في العالم الإسلامي، ويلاحظ أن الأفكار لا يكفي أن تكون صحيحة أو صادقة في حد ذاتها لتصبح قادرة على إحداث التغيير أو بتعبيره ذات فاعلية، إنما يجب أن تأخذ السياق المناسب الذي يمكنها من ذلك. (١١٢)

كما نجده في آخر مؤلف له وهو "دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين" وكأنما هو يضع النقاط على الحروف في مسيرة إعادة بناء الإنسان المسلم وذلك من خلال تأكيده على أن بلوغ المستوى الحضاري شرط أساسي لتبليغ الإسلام للعالم.

****

بعد إلقاء الضوء على المناخ السياسي، والثقافي، والاجتماعي الذي تأثر به مالك، وتحدد من خلاله اتجاهه الفكري الذي دفعه إلى تقصي أسباب التخلف في مجتمعاتنا الإسلامية، والبحث عن وسيلة للخروج من هذا التخلف وتبعاته بطرحه مشروعاً تغييرياً تقافياً واجتماعياً للعودة بالمجتمعات المسلمة إلى دائرة الحضارة.

وبما أننا نهدف إلى استخلاص وتشكيل نظرية التغيير الاجتماعي من خلال آراء وأفكار وكتابات مالك فإننا في الفصل التالي سوف نقوم بإستعراض بناء النظرية الاجتماعية وتطبيقات مفهومها في علم الإجتماع، كي نتمكن من تحديد موقع تنظيرات مالك وآرائه حول التغيير الاجتماعي من هذه التطبيقات.



هوامش الفصل الأول

(١) صرح بذلك الملك شارل العاشر في يوم ٢ مارس ١٨٣٠م حيث قال : "إن فرنسا تقصد من وراء تمدين الأفارقة إلى تنصيريهم" وبمثل هذا صرح الجنرال "دوبورمون" في بيانه الموجه إلى المبشرين الذين رافقوا الجيش في هذه الحملة.

انظر: الجيلالي، عبد الرحمن. تاريخ الجزائر العام. بيروت، لبنان : دار الثقافة.(ب .ت) الجزء ٣، ص ٤٩٣ .

(٢) رغم أن الفرنسيين دخلوا الجزائر بحجة أنهم جاءوا ليطرودا الأتراك منها كما جاء في المناشير التي تم توزيعها على الشعب الجزائري، وقال فيها ملكهم شارل: "نحن الفرنسيين أصدقاؤكم نتوجه إلى الجزائر لنطرد الأتراك منها. إننا لانغزو المدينة لنصبح سادة عليها، وإننا نقسم لكم على ذلك بدمائنا فانضموا إلينا وكونوا أهلا لحمايتنا، وستحكمون بلادكم كما كنتم في السابق سادة مستقلين في وطنكم.. إننا نتعهد باحترام كنوزكم وأملاككم وديانتكم المقدسة".. وفي منشور آخر تعهد لهم بحماية مساجدهم وديانتهم وأنه سينجز وعوده أمام الملأ.

انظر: الجيلالي، عبد الرحمن. مرجع سابق ص. ٤٠٧ .

(٣) بقي منها ثمانية مساجد يوم تحرير الجزائر ١٩٦٢م.

العسلي، بسام. ط١. بيروت : دار النفائس، ١٩٨١م . ص ٢٩ .

(٤) الجيلالي،عبد الرحمن. مرجع سابق. ج٤، ص ٣٢٧ .

(٥) جعلت المدني منه هو الإقليم الشمالي الذي ينقسم إلى ثلاث مقاطعات : الجزائر، وهران، قسنطينة. وجعلت الجنوبي مجزءاً إلى أربع مناطق والكل تحت الإدارة العسكرية التي يشرف عليها الحاكم العام المدني.

المرجع السابق. ص ٣٢٧ .

(٦) المرجع السابق. ص ٣٢٨ .

(٧) قانون الأندجينا: هو قانون الأهالي صدر عام ١٣١٥هـ-١٨٩٧م، وهذا القانون



يحد من حرية الجزائري، ويجعله عرضة للمحاكمة والغرامة لأتفه الأسباب.

(٨) لقد بلغت جملة الأراضي التي صودرت من سكان الريف لمصلحة المستوطنين الأوروبيين خلال الفترة مابين عام ١٨٤٠م وعام ١٩٥٠م ٢,٧٠٣,٠٠٠ من الهكتارات.

انظر رابح، تركي. التعليم القومي والشخصية الجزائرية. ط٢. الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، (ب .ت)، ص ٨٦.

(٩)، (١٠) المرجع السابق. ص٨٦ - ٨٧.

(١١) المرجع السابق. ص ٨٩.

(١٢) المرجع السابق. ص ٨٨.

(١٣)، (١٤) بقطاش، خديجة. الحركة التبشيرية الفرنسية في الجزائر، (ب.ن)، (ب . ت)، ص٢٠ - ٢٣

(١٥) تعتبر قصة تنصير المرأة الجزائرية عائشة بنت محمد من أبرز الأحداث التي هزت المجتمع الجزائري عام ١٨٣٤م. لقد كانت هذه المرأة متزوجة زواجاً شرعياً، وطلقها زوجها طلاقاً شرعياً، وكان المفروض أن تبقى في العدة عند أهلها، ولكنها بقيت عند صديق لها يهودي، وخافت كما قيل من عقاب أهلها لأنها كانت على علاقة غير شرعية مع أحد الأوروبيين، وقيل مع (بيليسيه دي دينو) مؤلف كتاب "أخبار الجزائر" وقد شكا أهلها إلى القاضي عبد العزيز والمفتي مصطفى بن الكبابطي، وطالبوا بإرجاعها إليهم لقضاء العدة، وقد جاء بها القاضي إلى المحكمة بموافقة الحاكم العام (فوارول) وأثناء ذلك دخل المحكمة بيليسيه دي دينو، الذي كان متولياً رئاسة المكتب العربي، فلم يسع القاضي عبد العزيز إلا الخروج من المحكمة احتجاجاً على إنتهاك حرمة المحكمة، وقد خرج معه المفتي الكبابطي أيضاً، ثم قدما استقالتهما للحاكم العام، وأثناء ذلك أخذ بيليسيه دي دينو المرأة إلى أحد القساوسة الكاثوليك في الكنيسة وقام بتعميدها، ثم هربوها إلى فرنسا تحدياً لكل المشاعر رغم احتجاج أهلها وجمهور المواطنين.

سعد الله، أبو القاسم. الحركة الوطنية للجزائر. الجزائر: الموسسة الوطنية



للكتاب، ١٩٩٢م. ج١ ـ القسم الأول. ص ٧٤.

(١٦) بقطاش، خديجة. مرجع سابق. ص٥٧.

(١٧) أصدر القرار وزير الداخلية في فرنسا شوتان في مارس ١٩٣٨م.
انظر: رابح، تركي. أضواء على سياسة تعريب التعليم والإدارة والمحيط الاجتماعي في الجزائر. مجلة المستقبل العربي. العدد (٥٧)، ١١/١٩٨٣م. ص ٨٦.

(١٨) المرجع السابق. ص ٨٧ ـ ٩١.

(١٩) نعيم، خالد. معارك اللغة العربية ضد الاستعمار الفرنسي في الجزائر(١٨٤٧مـ ١٩٦٢م). مجلة المنهل، رقم (٤٩٥).

(٢٠) رابح، تركي. مرجع سابق. ص ٩١.

(٢١) حسن، رئيسي. الهجرة من المغرب إلى فرنسا ـ ماضيها وحاضرها. مجلة المستقبل العربي. العدد (٥١). ص٨٠ ـ ٩٢.

(٢٢) الجندي، أنور. الفكر والثقافة المعاصرة في شمال أفريقيا. القاهرة: الدار العربية للطباعة والنشر، ١٩٦٥م. ص١٣٣.

(٢٣) جنَّد الفرنسيون في الحرب العالمية الأولى عام (١٣٣٢ ـ ١٣٣٧هـ / ١٩١٤ ـ ١٩١٨م) بطريقة التجنيد الإجباري ٢٥٠ ألف نسمة جزائرية مات منهم ٨٠ ألف نسمة.
انظر: الجيلالي، عبد الرحمن. مرجع سابق. ج٤، ص٣٣٥.

(٢٤) منذ عام ١٨٣٠م إلى عام ١٩٣٤م كان النظام المحتل قد أقام ٩٧٢ قرية للمعمرين ونصب ١٥٠,٠٠٠ معمر، وساعدهم على استثمار ١,٦٥٠,٠٠٠هكتار وهو ما يعادل (٧٠٪) من مجموع الملكية الأوروبية التي اغتصبت من الجزائريين، أما الباقي فقد حصل عليه الأوروبيون بالشراء والتحايل والغصب، إضافة إلى أن الملكية الأوروبية كانت من أخصب الأراضي.
انظر: حسن، رئيسي. مرجع سابق. ص٨٧.

(٢٥) كان المهاجرون يعملون في التجهيزات العسكرية ومعامل الذخيرة والمواصلات

والمناجم وحفر الخنادق، وارتفع عددهم الإجمالي إلى ٢٧٠,٠٠٠ نسمة.

انظر: المرجع السابق. ص٨٠ - ٩٢.

(٢٦) الجيلالي، عبد الرحمن. المرجع السابق. ج٤، ص٣٤٤.

(٢٧) الزاوية ثلاثة أنواع: ١) المطلقة، وهي التي أنشئت لأعمال البر ولم تنسب إلى شخص، ٢) الزاوية التي تنسب إلى شخص ميت تقدسه الناحية، فيريدون إحياء ذكره، أو مات ودفن فيها فنسبت إليه، ٣) الزاوية التي تنسب إلى طريقة صوفية فهي فرع للزاوية أو هي الأصل.

انظر: دبوز، محمد على. نهضة الجزائر وثورتها المباركة. المطبعة التعاونية، ١٣٥٨هـ - ١٩٦٥م، ص ٤٦ - ٤٧.

(٢٨) الطالبي، عمار. ابن باديس حياته وآثاره. بيروت، لبنان: دار الغرب الإسلامي. (ب. ت). ج١، ص٤٨.

(٢٩) انظر المزيد من التفصيل في ابن نعمان، أحمد.. فرنسا والأطروحة البربرية في الجزائر. منشورات دحلب، ١٩٩١م.

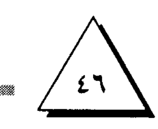
(٣٠) سعد الله، أبو القاسم. أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر. الجزائر: الموسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٦م. ج٢، ص١٠١ - ١٠٣.

(٣١) الخطيب، أحمد. جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وأثرها الإصلاحي في الجزائر. الجزائر: الموسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٥م. ص٢٩ - ٣١.

(٣٢) ابن العقون، عبد الرحمن بن إبراهيم. الكفاح القومي والسياسي من خلال مذكرات معاصر. الجزائر: الموسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٤م. ج١، ص٤٧.

(٣٣) الجيلالي، عبد الرحمن. مرجع سابق. ج٤، ص٣٤٩.

(٣٤) الأمير خالد الهاشمي بن محيي الدين بن الأمير عبد القادر الجزائري، ولد في دمشق سنة ١٢٨٢هـ - ١٨٦٥م، ودرس بها تعليمه الأولى ثم انتقل مع والده إلى الجزائر ودرس بها الثانوية وأكمل تعليمه في الكلية العسكرية بباريس، عمل ضابطاً في الجيش الفرنسي، وكان له دور بارز



في المطالبة بحقوق الجزائريين. توفي في عام ١٣٥٤هـ ـ ١٩٣٦م في سوريا.

انظر الجيلالي، عبد الرحمن. مرجع سابق. ج٤، ص٤٧٠ ـ ٤٨٤.

(٣٥) المرجع السابق. ص٣٣٧.

(٣٦) المرجع السابق. ص٣٣٨. وأيضاً ابن العقون، عبد الرحمن بن إبراهيم. مرجع سابق. ج١، ص ٩١ ـ ٩٢.

(٣٧) مصالي أحمد بن الحاج، ولد في تلمسان بالجزائر سنة ١٣١٦هـ ـ ١٨٩٨م في أسرة فقيرة فلم تتح له فرصة الإستمرار في الدراسة. قاتل في صفوف الجيش الفرنسي في الحرب العالمية الأولى، ثم عاد إلى الجزائر فلم يجد له عملاً فعاد إلى فرنسا سنة ١٣٤٢هـ ـ ١٩٢٣م، وعمل هناك في عدة مصانع والتحق بالحزب الشيوعي الفرنسي، وتزوج إمراة من أعضاء الحزب، وتعلم فيه التنظيم الحزبي، وتوفي في عام ١٣٩٤هـ ـ ١٩٧٤م في فرنسا ودفن في الجزائر.

انظر: العقاد، صلاح. المغرب العربي. القاهرة: مكتبة الإنجلو المصرية (ب.ت) ص ٢٩٩ ـ ٣٠٠.

(٣٨) المرجع السابق. ص٣٠٠.

(٣٩) ابن العقون، عبد الرحمن. مرجع سابق. ص ١٣٩.

(٤٠) الجيلالي، عبد الرحمن. مرجع سابق. ج٤، ص٣٥٥.

(٤١) عبد الحميد بن باديس.. هو عبد الحميد بن محمد المصطفى بن باديس. ولد في سنة ١٣٠٨هـ ـ ديسمبر١٨٨٩م في مدينة قسنطينة وكانت أسرته مشهورة بالعلم والثراء والجاه. أتم حفظ القرآن وهوفي الثالثة عشرة من عمره وتلقى علومه على يد علماء قسنطينة، وسافر إلى تونس، والتحق بجامع الزيتونة، ثم عاد إلى الجزائر وبدأ في تأسيس عملية تربوية واسعة النطاق من أجل نشر اللغة العربية والثقافة الإسلامية، وأصدر جريدة (المنتقد) في عام ١٩٢٦م، وقد أغلقتها فرنسا بعد صدورها، ثم أصدر جريدة (الشهاب) في السنة نفسها، وكان له دور قوي في

مناهضة الاستعمار من خلال رئاسته لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين، توفي في ٨ ربيع الأول ١٣٥٩هـ ـ ١٦ ابريل ١٩٤٠م.

انظر الطالبي، عمار. مرجع سابق ج١، ص٧٢ ـ ٩٥.

(٤٢) محمد البشير الإبراهيمي، ولد في ١٣٠٧هـ ـ ١٨٨٩م في قرية سيدي عبد الله في نواحي سطيف، تلقى تعليمه على يد والده وعمه وحفظ القرآن الكريم ودرس بعض المتون في الفقة واللغة العربية، هاجر مع اسرته في عام ١٣٣١هـ ـ ١٩١١م إلى المدينة المنورة، وتلقى تعليمه الديني والأدبي فيها، وخلال وجوده في المدينة تعرف بابن باديس الذي زارها في عام ١٩١٣م، وهناك عرضت فكرة التحرك الإصلاحي في الجزائر ثم غادر الحجاز إلى دمشق واشتغل بالتدريس وشارك في تأسيس المجمع العلمي الذي كان من غاياته تعريب الإدارات الحكومية، ثم عاد إلى الجزائر في عام ١٩٢٠م. ولقد شارك الإبراهيمي ابن باديس بصفته عضواً بارزاً في جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، وكان يشارك بالكتابة في صحف (الإصلاح) و (البصائر) وقد ترأس الجمعية من ١٩٤٠ ـ ١٩٥٦م بعد وفاة ابن باديس. توفي يوم الخميس ٢٠ مايو ١٩٦٥م في الجزائر العاصمة.

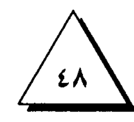
انظر: الخطيب، أحمد. محمد البشير الإبراهيمي، في قلب المعركة. الجزائر: شركة دار الأمانه للطباعة والترجمة والنشروالتوزيع، يناير ١٩٩٤م. ص ٨٩ ـ ٩٩.

أيضاً: الخطيب، أحمد. جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وأثرها الإصلاحي في الجزائر. مرجع سابق . ص١٤٨ ـ ١٥٧.

(٤٣) مطبقاني، مازن صلاح. جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ودورها في الحركة الوطنية الجزائرية. دمشق: دار القلم، بيروت: دارة العلوم، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م. ص٦٩.

(٤٤)، (٤٥) الطالبي، عمار. مرجع سابق. ج١، ص٧١.

(٤٦) رابح، تركي. حول الحركة الوطنية في الجزائر. مجلة المستقبل العربي. عدد



(٤٧)، يناير ١٩٨٣م، ص٥٣ ـ ٥٤ .

(٤٧) المرجع السابق .

(٤٨) بما أن بعض مدارس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين تفتقر إلى الترخيص الرسمي الذي سبق ورفضت الإدارة منحها إياه، ولما كان أغلب معلمي المدارس الإصلاحية لا يحملون تصاريح حكومية بالتعليم بسبب جهلهم اللغة الفرنسية التي كانت معرفتها شرطاً أساسياً لمنح الترخيص، لذلك فقد أغلقت الإدارة الفرنسية قسراً بعض مدارس الجمعية، وحاولت إيقاف المعلمين عن ممارسة التعليم تحت طائلة التهديد والملاحقة القضائية .

انظر: الخطيب، أحمد . مرجع سابق . ص٢٠٥ .

(٤٩) رابح، تركي . حول الحركة الوطنية في الجزائر . مرجع سابق . ص٥٦ .

(٥٠) سعد الله، أبو القاسم . من مقدمته لكتاب جمعية العلماء المسلمين الجزائريين . مطبقاني، مازن صلاح . مرجع سابق . ص١١ ـ ١٣ .

(٥١) رابح، تركي . التعليم القومي والشخصية الجزائرية . مرجع سابق . ص٧١ .

(٥٢) المرجع السابق . ص٧٢ . لمزيد من التفصيل :

انظر: ابن العقون، عبد الرحمن بن إبراهيم . مرجع سابق ج٣ .

(٥٣)، (٥٤) رابح، تركي . أضواء على سياسة تعريب التعليم والإدارة والمحيط الاجتماعي في الجزائر . العدد (٦١)، مارس ١٩٨٣م . ص٤٩ .

(٥٥) العويسي، عبد الله . مرجع سابق . ص٣٧ .

(٥٦) ابن نبي، مالك . مذكرات شاهد للقرن . دمشق: دار الفكر، ١٩٨٤م، جزءان، ص ٤٧ ـ ٤٨ .

(٥٧) جريدة (الشهاب) كان يصدرها الشيخ عبد الحميد بن باديس، و (الإقدام) جريدة جزائرية كان يصدرها (حزب النجمة) خلال فترة الاحتلال، وجريدة (الإنسانية) جريدة فرنسية وهي لسان الحزب الشيوعي الفرنسي .

(٥٨) ابن نبي، مالك . مرجع سابق . ص١٤٠ ـ ١٥٦ .



(٥٩) (آفلو) مدينة تقع في جنوب العاصمة الجزائرية، و (شلغوم العيد) قرية جزائرية تقع جنوب غرب قسنطينة.

(٦٠) ابن نبي، مالك. مذكرات شاهد للقرن، مرجع سابق. ص١٧١ ـ١٩٢.

(٦١) كان مالك يرغب التخصص في مجال الحقوق، ولكن الاستعمار لم يتح له ـ كأبناء المستعمرات ـ تلك الفرص.

انظر: مذكرات شاهد للقرن. مرجع سابق، ص٢١٦.

(٦٢) الوحدة المسيحية للشبان الباريسيين، معهد تدار شؤونه طبقاً لضرورات أي شاب يدرس أو يعمل بعيداً عن أهله.

انظر: المرجع السابق. ص٢١٤.

(٦٣) ابن نبي، مالك. مرجع سابق. ص ٢١٩.

(٦٤) ذلك أن الاستعمار بسبب مواقف مالك الإصلاحية وضع له العراقيل منها طرد والده من عمله، وعدم قبوله في معهد الدراسات الشرقية، ثم أخيراً عدم السماح له بإجراء الاختبار التطبيقي كي يتخرج مهندساً من مدرسة الكهرباء والميكانيك.

انظر: مذكرات شاهد للقرن. مرجع سابق. ص٣٧٨ ـ ٣٨٠.

(٦٥) ابن نبي، مالك. مرجع سابق، ص ٢٣٦.

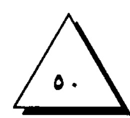
(٦٦) سيجيء الحديث عن هذا الصديق لاحقاً.

(٦٧) كان مالك يأمل في الإقامة في الطائف إذا حضر إلى المملكة العربية السعودية، ولهذا فقد درس الكيمياء التطبيقية لرغبته العمل في صناعة الأسمنت، أوالصبغة أوالعطور الفرنسية أوتحويل مخلفات عيد الأضحى بمنى إلى أسمدة، واستمر في دراسة استخدام الحرارة الصحراوية لعلها تصبح طاقة مفيدة، أما زوجته فقد كانت تأمل في تأسيس مدرسة منزلية للبنات تعلمهن الخياطة ونسيج الإبرة.

انظر: مذكرات شاهد للقرن، مرجع سابق. ص٢٩٨.

(٦٨) ابن نبي، مالك. في مهب المعركة. دمشق: دار الفكر، ١٩٨٥م. ص٨٠.

(٦٩) العويسي، عبد الله. مرجع سابق. ص١٢٥.



(٧٠) عاصي، إبراهيم. جلسة مفتوحة مع مالك بن نبي. مؤسسة الأقصى، ١٣٩٣هـ ـ ١٩٧٣م. ص١٣ ـ ١٤.

(٧١) كتب مالك بعض كتبه باللغة العربية، وترجم البعض الآخر مجموعة من المترجمين منهم عبد الصبورشاهين، ومروان قنواتي، والطيب الشريف، وعمر مسقاوي الذي كلفه مالك بن نبي بعد ذلك بإيداع جميع حقوقه المنشورة وله صلاحية نشرها، وظلت جميع مؤلفات مالك بن نبي تصدر تحت إطار ندوة (مالك بن نبي) وفي سنة ١٩٩٠م اشتركت (رحمة) ابنة مالك بن نبي مع عمر مسقاوي في المسئولية، حسب إفادة عمر مسقاوي للباحثة هاتفياً في شهر يوليو ١٩٩٢م.

(٧٢) العويسي، عبد الله. مرجع سابق. مقابلة مع زوجة مالك بن نبي. ص٦٠٤، ومقابلة مع صديق مالك صالح بن الساعي. ص٦١٠.

(٧٣) العويسي، عبد الله. مرجع سابق. نقلاً عن مجلة الثقافة الجزائرية. العدد ١٨ سنة ١٩٧٣م. ص١١.

(٧٤) ابن نبي، مالك. دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين، دمشق: دار الفكرللطباعة والنشر، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

(٧٥) العويسي، عبد الله. مرجع سابق. من خلال لقاءاته مع زوجه مالك بن نبي في الجزائر، وصالح الساعي. ص٦٠٤ ـ ٦١٠.

(٧٦) سبق الحديث عن الشيخ عبد المجيد، والسيد مارتن.

(٧٧) ابن نبي، مالك. مذكرات شاهد للقرن. مرجع سابق. ص ٦٦.

(٧٨) رأي مالك بن نبي أن ابن خلدون وقف عند مصطلح (الدولة) وكان يرى أن إنجاز ابن خلدون هو عبارة عن نظرية في (تطوير الدولة)، كما أنه لم يتبنَّ فكرة ابن خلدون حول (العصبية) ودورها في دورة الدولة. كما سيجيء شرح هذا لاحقاً في الفصل السادس.

(٧٩) ابن نبي، مالك. شروط النهضة. ترجمة عبد الصبور شاهين: دمشق.. دار الفكر، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م. ص ٦٤.

(٨٠) تشيكو، آمنه. مرجع سابق. ص٤٥.



(٨١) ابن نبي، مالك. مذكرات شاهد للقرن. مرجع سابق. ص١٠٨.

(٨٢) القريشي، علي. مرجع سابق. ص٥٨.

(٨٣) الإدريسي، علي. المؤثرات الاجتماعية والثقافية في بناء شخصية مالك بن نبي من خلال مذكرات شاهد للقرن. مجلة الفيصل. العدد ٦ف١٩، شوال ١٤١٣هـ-ابريل ١٩٩٣م. ص١٠-١٣.

(٨٤) ابن نبي، مالك. مذكرات شاهد للقرن. مرجع سابق. ص٦٥.

(٨٥) إن موقف مالك بن نبي من الجمعية كان واضحاً حيث كان مؤيداً لها ولكنه اختلف مع العلماء، عند إتجاههم للسير في قافلة السياسة بمشاركتهم في مؤتمر ١٩٣٦م في باريس وكان يرى أن الحركة الإصلاحية تجهل القوانين السياسية ـ الاجتماعية التي تقوم عليها الظاهرة السياسية، إذ أن الحكومة ليست إلا آلة تتغير تبعاً للوسط الذي تعيش فيه، فإذا كان الوسط نظيفاً لزمها مواجهته بما يناسبه، وإذا كان الوسط متسماً بـ "القابلية للإستعمار" فلابد أن تكون حكومته استعمارية ذلك أن الاستعمار ليس من عبث السياسيين ولا من أفعالهم فقط، بل هو من النفس ذاتها، التي تقبل ذل الاستعمار، فالخلاص من الاستعمار لا يتم إلا بخلاص النفس من القابلية له... وكان مالك يؤيد برنامج الجمعية الإصلاحي الذي عم القطر الجزائري فهو يرى أن الإصلاح هو الخطوة الصحيحة للتخلص من الاستعمار.

(٨٦) أشار مالك في مذكراته لبعض تلك الموضوعات منها ما كان يثار حول الإسلام في معهد الدراسات الإسلامية من وجهتيها الأيديولوجية والاجتماعية، ومنهج الغزالي في التجديد، وأفكار زكي مبارك حول ذلك المنهج، وكتاب "ماسنيون" عن الحلاج، ونيتشة و (اسبينوزا) باعتباره تأثر بالمدرسة الإسلامية في عصره.

انظر العويسي، عبد الله. مرجع سابق. ص٢٢٤.

وأيضاً: مذكرات شاهد للقرن، مرجع سابق . ص ٢٥١ ، ٢٥٢ ، ٢٣٨، ٢٣٤, ٢٣٥.



(٨٧) ابن نبي، مالك. مذكرات شاهد القرن. مرجع سابق. ص٢٣٥ ـ ٢٣٧.

(٨٨) المرجع السابق. ص١٥ ـ ١٩.

(٨٩) المرجع السابق. ص٢٧٤.

(٩٠) المرجع السابق. ص٢٤٠.

(٩١) الإدريسي، علي. مرجع سابق. ص٨.

(٩٢) ابن نبي، مالك. مذكرات شاهد للقرن. مرجع سابق. ص١٥٠، ١٣٠.

(٩٣) نعيم، خالد محمد. معارك اللغة العربية ضد الاستعمار الفرنسي في الجزائر. مجلة المنهل، ذي القعدة ١٤١٢هـ، نقلاً عن سعد الله، أبي القاسم. الحركة الوطنية الجزائرية (١٩٠٠م ـ ١٩٣٠م). بيروت: دار الآداب، ١٩٦٩. ص٤٤٩.

(٩٤) ابن نبي، مالك. مذكرات شاهد للقرن. مرجع سابق. ص٢٣٧ ـ ٢٤٢.

(٩٥) المبارك، محمد. في مقدمته لكتاب مالك بن نبي ـ وجهة العالم الإسلامي. ترجمة عبد الصبور شاهين. دمشق: دارالفكر، ١٩٨٦م. ص٩.

(٩٦) جدعان، فهمي. أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩م. ص١٨٥.

(٩٧) مزيد من التفصيل في: أحمد، زكي. مالك بن نبي ومشكلات الحضارة. بيروت: دارالصفوة، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢م.

(٩٨) من الذرة ATOME

(٩٩) خندودي، نور الدين. فكرة الحضارة وتحديد المشكلة الإسلامية عند مالك بن نبي. مجلة رسالة الجهاد. العدد (١٠٦). السنة العاشرة، جمادى الثانية ١٤١٢هـ ـ يناير ١٩٩٢م. ص ١١٦.

(١٠٠) عهد ما بعد الموحدين يرمز إليه مالك في مختلف كتاباته بنقطة البدء في التقهقر والتخلف.

(١٠١) ظهرت باللغة الفرنسية ولم تترجم إلى اللغة العربية.

(١٠٢)، (١٠٣)، (١٠٤) ضمت بعد ذلك في كتاب واحد صدر بعنوان:



(تأملات) . دمشق: دار الفكر، سنة ١٩٨٥م.

(١٠٥) أعيد طباعته مرة أخرى تحت عنوان (القضايا الكبرى) بعد إضافة فصلين إليه: الرابع منها (الديمقراطية في الإسلام) ضمن سلسلة محاضرات بعنوان (تأملات)، والفصل الخامس صدر مستقلاً في كتيب بعنوان (إنتاج المستشرقين) .

انظر : ابن نبي، مالك. القضايا الكبرى. الجزائر. دمشق: دار الفكر، (ب.ت) . المقدمة.

(١٠٦) أصل هذا المؤلف محاضرتان ألقاهما في دمشق سنة ١٣٩٢هـ ـ ١٩٧٢م. وقد طبعت المحاضرة الأولى وحدها في بيروت سنة ١٣٩٢هـ ـ ١٩٧٢م.

(١٠٧) أصل هذا الكتاب مقالات كتبها مالك بن نبي بالفرنسية ونشر معظمها في جريدة (الثورة الإفريقية) اثر عودته إلى الجزائر بعد الاستقلال في الستينيات. وقد جمعها يرحمه الله في صيف ١٣٩٢هـ ـ ١٩٧٢م وترجمها إلى العربية ثم بوّبها وحدد فصولها واختتمها بكلمة عن الصراع الفكري. ذكر هذا عمر مسقاوي في مقدمة هذا الكتاب ص٥.

(١٠٨) العويسي، عبد الله. مرجع سابق. ص ١٣٧ ـ ١٤٢.

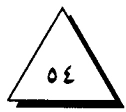
(١٠٩) ابن نبي، مالك. حديث في البناء الجديد. ترجمة عمر كامل مسقاوي. بيروت : المكتبة العصرية للطباعة والنشر. (ب .ت)، ص٥٠.

(١١٠) باقادر، أبو بكر. مالك بن نبي شاهد على العصر. مجلة الفيصل. العدد (١٩٦)، شوال ١٤١٣هـ ـ ابريل ١٩٩٣م. ص ٣٦ ـ ٣٩.

(١١١) المرجع السابق. ص ٣٧ ـ ٣٨ مع بعض التصرف.

(١١٢) المرجع السابق. ص٣٩.





الفصل الثاني

بناء النظرية الاجتماعية

- تعريف النظرية الاجتماعية
- أهداف وخصائص النظرية الاجتماعية
- العناصر البنائية للنظرية الاجتماعية
- مفهوم النظرية الاجتماعية وتطبيقاته المختلفة في علم الاجتماع

الفصل الثاني

بناء النظرية الاجتماعية

تتفق النظرية الاجتماعية مع غيرها من النظريات العلمية من حيث بناؤها ووظائفها في العلم، ولكنها تختلف عنها من حيث الموضوع. فالنظرية الاجتماعية تهدف إلى تفسير الظواهر الاجتماعية من حيث تطورها ونشأتها وتغيرها، أو من حيث علاقة جانب منها بجانب أوجوانب آخرى [١]، مما يساعد على التنبؤ في ظروف مستقبلية وكأي نظرية علمية فإن النظرية الاجتماعية وإن تكن، في صورتها المثالية على الأقل تصويراً موضوعياً منطقياً لبعض وقائع الكون، إلا أنها بصفتها نتاجاً ذهنياً للإنسان تكون دائماً نتاجاً للظروف الاجتماعية والثقافية التي تظهر فيها وتعكس إلى حد كبير موقع المنظر الاجتماعي ووضعه الإجتماعي الذي يمثله وقيمه التي يتقمصها .[٢]

تعريف النظرية الاجتماعية:

وبينما يتفق الجميع على هذا التصور العام عن النظرية الاجتماعية فإن هناك اختلافاً كبيراً في تعريف النظرية الاجتماعية، بين علماء الاجتماع، فمنهم من يرى أنها مجموعة قوانين، أو مجموعة مفاهيم، أو مجموعة ملاحظات، أو مجموعة افتراضات تخضع لإجراءات منهجية للوصول إلى نتائج معينة[٣]. وسنستعرض هذه التعريفات في الآتي:

رالف داهرندورف Ralf Dahrendorf يرى أن النظرية الاجتماعية " مجموعة قوانين يستخرج منها استنتاجات دقيقة غير متميزة، لها فاعلية في تفسير وشرح سلوك وتفكير الناس من واقعها الحقيقي"[٤] أما ثيودور آبيل Thedore Abel فيرى أنها: "مجموعة مفاهيم مترابطة بشكل متسلسل ومنظم هدفها بلورة قوانين الظاهرة المدروسة" [٥]. جوزيف هايمس Joseph Himes يعرّفها بأنها "مجموعة قضايا مترابطة

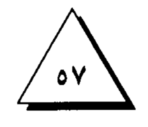


بشكل منطقي موضحة جزءاً من الواقع" (٦). في حين أن ديفيد دريسلر David Dressler يرى أنها "مجموعة ملاحظات دقيقة مترابطة بشكل منسق متضمنة تفسير وتحليل علاقة الأحداث الاجتماعية فيما بينها وعاكسة ـ بالوقت ذاته ـ قدرة المنظِّر في التنبؤ الاجتماعي" (٧). بريث ويت Briaith Waite يعرفها بأنها "مجموعة افتراضات تشكل نسقاً استدلالياً مرتبة بشكل مترابط، يمثل الافتراض الأول المرتبة العليا في النسق الإستدلالي ويكون بمثابة مقدمة منطقية للنظرية، موضحة احتمال وقوع الحدث المدروس، والافتراض الواقع في المرتبة الدنيا في النسق بمثابة نتائج لما يتقدمه من افتراضات.

أما الافتراضات التي في المرتبة الوسطي فهي مستنتجة من افتراضات المرتبة العليا وتُعتبر بدورها مقدمة منطقية لافتراضات المرتبة الدنيا" (٨).

بلالوك Blalock يرى أن النظرية الاجتماعية : "ينبغي أن تحتوي على قضايا أشبة بالقوانين تربط بين مفهومين أو متغيرين اثنين أو أكثر في الوقت نفسه" (٩). أما جراهام كينلوتش Graham C. Kinloch فبعد استعراضه لعدد من التعريفات عن النظرية لدى عدد من علماء الاجتماع يرى أنها: "تتكون من مجموعة تقارير تجريدية نسبية وعامة تهدف إلى تفسير بعض مظاهر العالم الأمبيريقي" (١٠). وأنها: "مجموعة من العلاقات تُستخدم لشرح وتفسير كيفية عمل وتفاعل مجموعة من الظواهر الخاصة" (١١). ثم في موقع آخر من مؤلفه حول "النظرية الاجتماعية" يرى أنها: "مجموعة من النماذج التحليلية paradigms تهتم بالمجتمع والظواهر الاجتماعية باعتبار هذه الظواهر الاجتماعية حقائق اجتماعية منفصلة، وهي نماذج تستعمل لتفسير البناء الاجتماعي للمجتمع وما يحدث فيه من عمليات اجتماعية" (١٢).

وهكذا نجد أن هناك اختلافات في تعريفات علماء الاجتماع للنظرية الاجتماعية، وكما يرى روبرت ميرتون Robert Merton فإن كلمة النظرية الاجتماعية مهددة بأن تفقد معناها، بل أن تصبح خلواً من أي معنى، ذلك أن المعاني الكثيرة التي تنطبق عليها الكلمة تعيق المعنى أكثر مما تيسره (١٣). غير أنه نفسه يطرح



تعريفاً يذكر فيه أن مصطلح النظرية الاجتماعية: "يشير إلى أنها مجموعة من قضايا مترابطة فيما بينها ترابطاً منطقياً يمكن أن نستخلص منها طائفة من الاتساقات الواقعية التي تشير إلى انتظام العلاقة بين ظواهر المجتمع" (١٤). ثم يقول في موضع آخر من مؤلفه حول النظرية الاجتماعية أنه: "حينما تترابط المفاهيم في شكل إطار أو مشروع فإن النظرية تبدأ في الظهور وحينئذ تتضح المتغيرات التي يجب أن نبحث بينها عن العلاقات الأمبيريقية المتبادلة ،وتتشكل النظرية حينما تترابط أو تتداخل القضايا"(١٥). ومن هذا التعريف الأخير نستطيع أن نستنتج العناصر البنائية للنظرية الاجتماعية التي سوف نستعرضها بعد ذلك.

لكن مهما كان الاختلاف في المنطلق التعريفي بين المنظروين، فإن ذلك لايؤثر على نهايات المصب المعرفي، وهو بناء نظرية اجتماعية تستقرىء الواقع، كما أن هذا الاختلاف يعود إلى تباين الواقع الاجتماعي في النوع والطبيعة، وإلى اختلاف المجتمعات من فترة زمنية إلى آخري، وإلى مواقعها على السلم التطوري الحضاري، علاوة على التباينات في استخدام المنهج النظري لدى كل منظّر، والأيديولوجية التي يحملها أو التي يوصفها في بنائه للنظرية العلمية. (١٦)

أهداف وخصائص النظرية الاجتماعية:

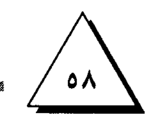
يري جاناثان تيرنر Janathan Turner أن أهداف النظرية الاجتماعية تتمثل في النقاط الآتية:

١ ـ تصنيف وتنظيم الأحداث الاجتماعية بعبارات سلسة يمكن أن تكون رؤية أو منظور واضح المعالم.

٢ ـ تفسير أسباب الأحداث الماضية بحيث تمكن المنظّر من القدرة التنبؤية لوقوع الأحداث المستقبلية وكيفية وقوعها.

٣ ـ تستطيع أن تقدم معنى دقيقاً لاستيعاب كيف ولماذا تقع الأحداث؟ (١٧)

نستطيع أن نستنتج من هذه الأهداف أن الوظيفة الأساسية للنظرية هي



محاولة تفسير أو شرح ظاهرة خاصة في إطار ظاهرة آخرى تُعتبر مفسرة للظاهرة الأولى، وهذه الوظيفة التفسيرية هي التي تميز النظرية في صورتها النهائية، وتمنحها القدرة على التنبؤ، رغم أن التنبوء بحكم طبيعته لا يعني طرح نظرية ما أو تفسير أي ظاهرة، فالظواهر لا تتحدث عن نفسها بل يجب إعمال العقل لتفسيرها وشرحها. (١٨)

أما خصائص النظرية الاجتماعية المستمدة من معظم تعريفاتها فهي تتبلور في النقاط التالية:

١ ـ تتم صياغة النظرية من خلال مجموعة من المفاهيم المحددة والتي ترتبط ببعضها إرتباطاً منطقياً مؤلفة من القضايا الأساسية للنظرية.

٢ ـ تتصف النظرية بالطابع المؤقت، بمعنى أنها خاضعة باستمرار للمراجعة في ضوء ما يستجد من ميادين علم الاجتماع.

٣ ـ تستند النظرية في صياغتها إلى أساليب منظمة تشير إلى كيفية ربط أفكارها بالواقع من ناحية، واتساق هذه الأفكار مع بعضها اتساقاً منطقياً، داخلياً بحيث لايوجد التناقض بين هذه الأفكار.

من هذا كله نستطيع أن نقول أن النظرية هي مجموعة قضايا واقعية تفسر الظواهر وتمكننا من التنبؤ بها، وهذه القضايا تتخذ لها ترتيباً معيناً بحيث تجيء القضايا العامة كمقدمات نستنتج منها باقي القضايا، وهذا هو ما يعرف بالنسق الاستنباطي.

وهكذا يتألف بناء النظرية من تعميمات مستخلصة من دراسة الوقائع ومرتبة داخل نسق منطقي يسمح باستنتاج إحداها من الأخرى، وتصبح النظرية على هذا النحو هي أعلى درجات المعرفة. (١٩)

العناصر البنائية للنظرية الاجتماعية:

هناك إجماع بين علماء الاجتماع على أن عملية بناء النظرية الاجتماعية عملية معقدة، وأن عملية التنظير عملية مستمرة وديناميـة تشتمل على تغير



مستمر، وتعديل. ويرى نيقولا تيماشيف Nicholas Timasheff أن الكيفية التي يتم بها تكوين النظرية تتم من خلال انطلاق العلم من الملاحظة، ثم تجميع الملاحظات الفردية واستخلاص نتيجة عامة بطريقة، استقرائية واستخدام أساليب التصنيف، والمعالجة الإحصائية وغيرها، ثم اختبار صحة هذه النتيجة كفرض مبدئي ثم التوصل إلى التعميمات أو القوانين. (٢٠)

أما كينلوتش G. Kinloch فيوضح هذه الكيفية من خلال انطلاق العلم من النماذج القياسية أي التحليلية الـ Paradigm والمسلَّمات والتصورات، ومحاولة صياغة قضايا تحتاج بعد ذلك إلى اختبار، ثم تحليل للبيانات وتفسيرها، وأخيراً تقييم القضايا نظرياً ومنهجياً. ويرى كينلوتش أيضاً أن معظم علماء الاجتماع يختلفون على عدد ونوع العناصر المتضمنة في بناء النظرية، ولكنه يلخصها في الآتي: (٢٨)

١ ـ النموذج النظري.

٢ ـ المفاهيم.

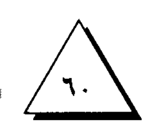
٣ ـ القضايا.

٤ ـ الفروض.

وبما أن الهدف من هذا الفصل هو استعراض للعناصر البنائية للنظرية الاجتماعية كما يستعرضها عادة فلاسفة العلم، فإننا سنقوم بمناقشة هذه العناصر وما يتعلق بها من إجراءات منهجية ضرورية.

(١) النموذج النظري: Paradigm

مهما يكن تعريف النظرية أو أسلوب صياغتها فإنها على أي حال نتاج ذهن الإنسان، وكأي إنتاج ذهني فإنها لا تأتي من فراغ بل تكون مبنية بصورة واعية أم بدونها على تصورات أو مسلّمات يأخذها المنظّر كأمر مفروغ منه، وهذه التصوّرات والرؤي وإن لم تكن تدخل في منطوق النظرية وبنائها الخارجي، إلا أن لها دوراً مهماً في تكوين النظرية. وسميت هذه التصورات والرؤى النموذج النظري أو



(براداýم Paradigm)، وذلك بعد رسالة توماس كون Khun المعروفة فيها والتي قامت بدور كبير لفت الانتباه إلى هذا المفهوم في مختلف العلوم، ويعتبر كون Khun أول من استخدم المفهوم في تحليله عما سماه (الثورة العلمية) (٢٢)، ومهما يكن التعريف فإن المصطلح يستخدم بشكل عام للإشارة إلى المخطط التصوري الضمني والكامن الذي يحدد النظرية أو البحث. ولكن روبرت ميرتون R. Merton استخدمه على نحو أخص من ذلك ليشير إلى محاولة عرض وتصنيف بالغ الدقة للمجالات التي يجب أن تؤثر فيها النظرية في علم الاجتماع في موضوع ما، وينظر إليه كإطار يشتمل على المفاهيم والإجراءات والقضايا الكبرى، والمشكلات المتصلة بمجال رئيس للمدخل النظري في التحليل السوسيولوجي. (٢٣)، أما جون ريتز G. Ritzer فيعرّف النموذج النظري بأنه "تصوّر أساسي لموضوع علم معين، وهو يقوم بتحديد ما ينبغي دراسته في هذا العلم وماهية الأسئلة التي تطرح في إطاره والقواعد التي ينبغي استخدامها لتفسير النتائج التي يمكن الحصول عليها، ، و النموذج التحليلي يكون الوحدة الأكثر اتساعاً للاجماع العام في العلم، ويستخدم للتفرقة بين الفروع العلمية، وأيضاً يصنّف ويعرّف ويقيم العلاقات المتداخلة بين الأمثلة والنظريات والمناهج والأدوات التي تتوفر في نطاقه". (٢٤)

(٢) المفاهيم : Conceptes

بينما يكون النموذج النظري حجر الأساس للنظرية في تكوينها الذهني، فإن أولى عناصرها ونقطة البدء في هيكلها الخارجي الملموس هو المفاهيم، والمفهوم كلمة (أو أي تعبير رمزي آخر) تعبر عن ظاهرة أوطبقة، وكي يحدد المفهوم تعريف شيء ما أو تجربة معينة، فإن هذا التحديد هو الخطوة الأولى المهمة والأساسية في التحليل والمعرفة والفهم (٢٥). وكما يعرّفه ماكيلاند Mckliland "هو تمثيل مختصر لمجموعة من الحقائق، بمعني أن مفاهيم علم الإجتماع هي رموز لفظية مميزة تعطى لأفكار معممة تم تجريدها عن الملاحظة العلمية للمجتمع" (٢٦)، ويري دوبن Dubin أن مصطلح المفاهيم قد يعني أحياناً ولدى البعض من علماء الاجتماع النظريات



الكاملة، أو قوانين العلم، أو حتى الإطار التصوري، ولهذا استخدم دوبن Dubin مصطلحاً آخر هو الوحدة unit لتعيين وتحديد الأشياء التي تبنى بها النظرية (٢٧) . أما ميرتون Merton فيؤكد أن المفاهيم لا تشكّل في ذاتها نظرية وإن كانت تشارك في بناء النسق النظري، فالمفاهيم ليست سوى تحديد لما ينبغي ملاحظته. ويفيد تحديد المفهوم في أداء عدة وظائف رئيسة منها:

توضيح المعطيات التي تندرج تحته، ونجاح المفهوم في تحديد معطياته الأساسية يفيد في إزالة كثير من الغموض المتضمن في بعض النظريات، كما يفيد في تحديد المؤشرات التي يمكن ملاحظاتها بالنسبة للمعطيات الاجتماعية التي يهتم بها البحث في علم الإجتماع. (٢٨)

والمفاهيم تمثل الركيزة الأساسية في بناء النظرية لأنها تعكس الأوجه المتعددة للظاهرة الاجتماعية الخاضعة للدراسة، وإلى جانب المفاهيم، هناك مصطلح آخر له أهميته هو المتغيرات Variables وهي أبعاد يمكن قياسها للمفهوم مثل طول أو ارتفاع الشخص، أو ديمقراطية أو ديكتاتورية القيادة، كما يرتبط بالمتغيرات مفهوم آخر هو المؤشرات Indicators وهي ما تدل على المتغيرفي الواقع، وما يساعد على ربط المتغيرات بالواقع موضوع الملاحظة. ولابد من الاهتمام بتعريف المتغيرات ولماذا تمثل هذه المتغيرات قيماً Values في مختلف الحالات، فكما هو مهم تعريف الظواهر موضع الدراسة عن طريق المفاهيم حيث تعتبر الخطوة الأولى في الفهم العلمي، إلا أنه مهم أيضاً فهم ومعرفة خصائص المتغيرات لتلك الظاهرة التي تحتوي القيم وتوضيحها في أمثلة محددة. (٢٩)

ومن المفاهيم ننتقل إلى العنصر الثالث في تكوين النظرية الذهني، والثاني في كيانها الخارجي المادي، وهذا العنصر هو:

(٣) القضايا: Propositions

من المفاهيم تصاغ القضايا، وبعبارة آخرى نقول إن القضية هي تقرير عن العلاقة بين مفهومين أو أكثر، ولهذا فالقضايا تعبر عن العلاقات المنطقية بين المفاهيم



في محاولة للإجابة عن السؤال لماذا؟ وبالتحديد لمعرفة لماذا متغير معين يكون له قيمة Value؟ أو لماذا بعض الحالات ـ الخاصة بظاهرة معينة ـ تندرج في تصنيفات أخرى؟ والطريقة العلمية للبحث عن هذه الإجابات تكون بالبحث عن المتغير الآخر الذي يؤثر في المتغير الأول، عرض وشرح هذه العلاقة بين المتغيرين يكون القضية، والنظرية الجيدة يجب أن تحتوي على قضايا تعبّر عن علاقات احتمالية قوية، والاستراتيجية العامة لتحسين احتمالية هذه القضايا توضح وتحدد الحالات التي من خلالها تحدث هذه العلاقات.(٣٠) وتختلف القضايا بعضها عن بعض بمختلف الطرق، واختلافها يعود إلى مستوى التجريد والعمومية الخاص بها ـ كعلاقات منطقية بين المفاهيم ـ ومدى قابليتها للفحص ودرجة ثباتها تجريبياً.

إن كافة المشتغلين والمهتمين ببناء النظرية يفرقون بشكل عام بين مختلف أنواع القضايا في المعنى العام لهذه الكلمة مثل البديهيات axioms (القضايا التي يفترض أنها صحيحة)، والمسلّمات postulats (القضايا الأولية وغير المشتقة من قضايا أخري). والفروض hypotheses (تلك التعبيرات عن العلاقات بين المفاهيم في شكل إجرائي). (٣١)

والقضايا التي تمثل جوهر النظرية، وهي تنقسم إلى نوعين من حيث التدرج في بناء النظرية .. القضايا العامة ذات الترتيب أو النظام الأعلى (مثل المسلمات)،أما الأقل عمومية فهي تلك القضاياالتي يطلق عليها القضايا ذات النظام الأدنى أو القضايا التجريبية مثل (الفروض).

ومن المهم القول أن القضايا ذات النظام الأدنى أحياناً ما تشتق من القضايا العليا تحت شروط معينة. ولقد قسم بريث ويت Braith Waite قضايا النظرية إلى قضايا عامة ويعتبرها مقدمات، أما القضايا الناتجة عنها أو المشتقة منها فيعتبرها مستنبطات تأكيداً على العلاقات المنطقية القائمة بين القضايا في النسق النظري.(٣٢)

ومن الممكن أن تصبح قضية النسق النظري فرضاً يخضع للإختبار التجريبي فإذا تأكد صدقة ارتقى إلى مستوى القانون، أو ارتفع إلى مستوى التوجهات النظرية العامة. (٣٣)

(٤) الفروض : hypotheses

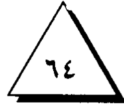
يستفاد مما سبق أن الفرضية نوع من القضية، وأن الفرق بينهما في الدرجة التجريد فقط، وإذا كان المفهوم عبارة عن كلمة، فإن الفرض العلمي عبارة عن جملة خبرية مكونة من مفهومين على الأقل، أو هو بعبارة أكثر دقة قضية تحمل تفسيراً مبدئياً أو حلاً مقترحاً لمشكلة أو موضوع أو حدث أو ظاهرة. [٣٤]، ولهذا نستطيع القول أن الفروض هي إجابات مبدئية ومقترحة للتساؤلات عن الظاهرة موضوع الدراسة. وتعتمد الفروض على التجربة للعلاقات المحتملة الوقوع التي تشتق من القضايا التجريدية ذات المثل العليا، فإذا كانت النظرية تقرر العلاقة المنطقية بين الوقائع، وكانت هذه العلاقة بين الوقائع صحيحة، ويمكن اشتقاق القضايا من هذه النظرية فإننا في هذه الحالة نطلق على تلك القضايا الاستنتاجية مصطلح الفروض.

لابد من أن تصاغ الفروض بطريقة تجعلها قابلة للاختبار تجريبياً أي على نحو يسمح أيضاً بإثبات بطلانها لتصبح فروضاً علمية دقيقة. [٣٥]، فالفروض التي تصاغ بطريقة يتعذر معها التحقق من مدى صحتها تعتبر فروضاً عديمة الجدوى ولابد من التخلي عنها والبحث عن فروض آخرى أو فرض آخر.

ونظراً لأهمية صياغة الفروض بدقة ووضوح، ولكونها تشكّل عنصراًمهمّاً في بناء النظرية الاجتماعية، نجد من يرى أن النظرية هي مجموعة فروض تتناول انماطاً مختلفة من الوقائع، ولكن التمييز بين الفرض والنظرية دقيق وهام جداً، والفرض مطلب علمي ضروري رغم أن صياغته ليست عملية يسيرة.

****

ما يجب ملاحظته أنه نظراً لحداثة علم الاجتماع مقارنة بتاريخ العلوم الأخرى وأيضاً لتعقد موضوعه (المجتمع، والإنسان، والثقافة) لم يستطع علماء الاجتماع صياغة نظريات اجتماعية على غرار النموذج المثالي الذي استعرضنا مكوناته وعناصره البنائية. فبعض مما يطلق عليه مسمى النظريات في علم الاجتماع نجدها تتصف بالعمومية حتى وصفت بأنها قضايا فلسفية..



رغم هذه العمومية، إلا أن روبرت ميرتون Robert Merton قام بتصنيف لمفهوم النظرية الاجتماعية (السوسيولوجية) ووضح تطبيقاته المختلفة في علم الاجتماع، وهذا ما سوف نستعرضه فيما يأتي ثم نذكر مثالاً للنظرية الاجتماعية عند ميرتون.

مفهوم النظرية الاجتماعية وتطبيقاته المختلفة في علم الإجتماع:

إن ما يطلق عليه مفهوم "النظرية" في أدبيات علم الاجتماع لا يفي دائماً بالشروط المذكورة أعلاه ولا يماثل النموذج الذي ذكر... وكما وضح روبرت ميرتون في مؤلفه القيم أن مفهوم النظرية يطلق على أنواع من النشاط لها تأثيرات بصورة كبيرة على البحث الاجتماعي يمكن تلخيصها في الآتي: (٣٦)

١ ـ المنهج methodology

ينبغي أن نميز بشكل واضح بين النظرية الاجتماعية، والتي تقوم في بعض جوانبها على جهود وتفاعل مجموعة من الناس، وبين المنهج أو منطق الإجراء العلمي.

ومن المهم أن يكون المرء على دراية بكيفية اختبار طائفة من الفروض وأن يكون على علم بالنظرية التي تستخلص منها الفروض المراد اختبارها. وما يراه روبرت ميرتون هو أن التدريب في أقسام علم الاجتماع في الجامعات يتم من خلال تعويد الطلاب القيام بعملية فحص الفروض وليس القدرة على التنظير.

إن الإهتمام بمنطق الإجراءات، وإن كان له وظيفته العلمية، لكن يجب أن لا يحول دون قيام النظرية النقدية الناضجة عند الباحث. فما يهم هو أن لا نخلط بين القدرة على التفكير المنظم والمبدع نظرياً، وبين الجوانب الفنية والإجرائية منهجياً، فالأمران مطلوبان وإن كان الأول هو الأساس.

٢ ـ الاتجاهات الاجتماعية العامة general sociological orientation

يقول ميرتون إن معظم ما تقدمه كتب علم الاجتماع بوصفه نظريات



اجتماعيه هو في الواقع اتجاهات عامة نحو الحياة الاجتماعية وبالتالي فإنها تتضمن قضايا Postulate عامة تغطي مجموعة من المتغيرات التي يجب أخذها في الاعتبار بطريقة ما دون تحديد علاقة بين متغير محدد وآخر وهذه الاتجاهات لا غنى عنها وهي في الواقع تقدم إطاراً واسعاً للبحث الاجتماعي، ومن الأمثلة على ذلك مقولة دوركايم Durkheim المعروفة "بأن الظواهر الاجتماعية يجب أن تفسر بالظواهر الاجتماعية" أو "أنها يجب أن تعالج كالأشياء".

إن الوظيفة الأساسية لهذه الاتجاهات تتمثل في تقديم إطار للبحث وتسهيل عملية الوصول إلى فروض محددة.

٣ ـ تحليل المفاهيم في علم الإجتماع analysis Of sociological concepts

يرى ميرتون أن كثيراً مما يسمى النظريات في الواقع هو تحليل للمفاهيم، وربما كان أحد أسباب الخلط بين المفاهيم ووضوحها، والتحليل النظري هو أن المفاهيم تقدم الإطار الذي تتولد منه النظرية. فالمفاهيم ـ كما سبق أن أوضحنا ـ تشكّل التعاريف أو الأوصاف لما ستتم ملاحظته. فهي المتغيرات التي تقوم عليها العلاقات الإمبيريقية، التي يسعى الباحث للوصول إليها، والتي على أساسها تتشكل النظريات في حالة وجود علاقات منطقية تقوم بينها.

كما أن إحدى وظائف الإيضاح المفاهيمي هو إظهار طبيعة البيانات التي يشملها مفهوم ما، وهذا الإيضاح يقلل وبشكل كبير من قيام العلاقات التجريبية (الحدسية)، أيضاً يمكن أن يحل التضارب بعض النتائج التجريبية من خلال توجيه الإهتمام إلى مثل هذه التناقضات التي غالباً ما تكون ظاهرية أكثر منها واقعية.

ومن المهام الإضافية للتحليل المفاهيمي هي مسألة تأسيس مؤشرات يمكن ملاحظتها عن البيانات الاجتماعية في البحث الاجتماعي المدروس. لقد كانت معظم جهود دوركايم Durkheim المبكرة تمثل هذا الاتجاه، كما هو الحال مثلاً في دراسته للانتحار.



٤ ـ التفسيرات الاجتماعية البعدية

Post factum sociological interpretation

إن الطريقة المتبعة في البحوث العلمية هي وضع الفروض ثم جمع المعلومات لاختبارها وهذا ما سماه محمد أسعد نظامي (قاعدة القيمة المضافة) (٣٧) ولكن في كثير من الأحيان يقول ميرتون: تجمع المعلومات وتكدّس، ثم يأتي باحث لينظر فيها لاستنباط نتائجها وتفسيرها.

إن مثل هذه التفسيرات البعدية تسعى لشرح ملاحظات قائمة، وهي تختلف في وظيفتها المنطقية عن الإجراءات المشابهة لها حيث يتم إستخدام المادة الملاحظة لإشتقاق فروض جديدة يتم تأكيدها بملاحظات جديدة.

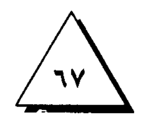
من خصائص هذا الإجراء هو أن التفسيرات في الواقع ستكون متجانسة مع مجموعة الملاحظات المقدمة. وهذا لا يثير الدهشة طالما أن الفروض البعدية فقط هي المختارة وهي المتوافقة مع هذه الملاحظات، هذا النوع من التحليل يوضع عادة تحت مسمى النظريات. (٣٨)

٥ ـ النتائج (التعميمات) التجريبية في علم الإجتماع:

empirical generlazation in sociology

غالباً ما يقال أن هدف النظرية الاجتماعية هو الوصول إلى أحكام عن الانتظامات الاجتماعية، وهذا التأكيد يحتاج إلى توضيح. إذ يوجد نوعان من أحكام الانتظامات الاجتماعية، وهما مختلفان اختلافاً واضحاً بالنسبة لما لهما من تأثير في النظرية أولهما الاستنتاج التجريبي الجزئي... وهو عبارة عن فرض معزول أي غير مرتبط بنظرية أو نسق نظري يلخص الانتظامات الملاحظة للعلاقات بين متغيرين أو أكثر وتزخر أدبيات علم الاجتماع بهذا النوع من التعميم والذي لم يتم بعد إدماجه أو إلحاقه بالنظرية الاجتماعية. (٣٩)

وهذا النوع من التعميمات قد يكون على مستوى عال أو منخفض من الدقة، ولكن ذلك لايؤثر على موقعها المنطقي المتدني في بناء العلم، وبتعبير أوضح فإن هذه



التعميمات رغم كونها مهمة ونتاجاً طبيعياً للبحث التجريبي، إلا أنها لا تقدم سوي مواد أولية لعلم الإجتماع بصفته حقلاً علمياً، فالمهمة النظرية والاتجاه التجريبي للبحث نحو النظرية يبدأ أولاً عندما يتم تأسيس وجود مثل هذه الانتظامات في الافتراضات المترابطة لأن فكرة البحث الموجّه توحي ضمناً بأن البحث "التجريبي" قد نظم في بعض جوانبه، بحيث يكون لأوجه الانتظامات التجريبية عند اكتشافها- إن قدّر لها أن تكتشف - نتائج مباشرة بالنسبة للنسق النظري، وبما أن البحث موجه بطبيعته، فإنه يتم عرض الأساس المنطقي أو التعليل العقلي للاستنتاج قبل التوصل إلى الاستنتاج نفسه.

٦ ـ النظرية الاجتماعية: Sociological theory

هذا النوع الثاني من أنواع التعميم الاجتماعي الذي يعرف أيضاً بالقانون العلمي. ويري ميرتون أنه يختلف عن الأنماط السابقة من حيث كونه تقريراً State-ment مشتقاً من نظرية، إن ندرة مثل هذه القوانين في الحقل الاجتماعي (السوسيولوجي) ربما يعكس التشتت المسيطر على النظرية والبحث التجريبي، وعلى الرغم من الكتابات المتعددة حول تاريخ النظرية الاجتماعية، وكذلك رغم زيادة عدد الأبحاث التجريبية التي يقوم بها علماء الإجتماع والتي تناقش موضوع المعايير المنطقية الخاصة بالقوانين الاجتماعية دون ذكر حالة محددة تنطبق عليها تلك المعايير.

وكي يتم توضيح العلاقة بين النتائج (التعميمات) التجريبية والنظرية ولتحديد وظائف النظرية ربما يكون من المفيد فحص حالة معروفة تكون فيها مثل هذه التعميمات قد دمجت داخل بناء النظرية. وبالإمكان إيجاد أمثلة عديدة على هذا مثل التأكيد على أنه من المعروف إحصائياً أن معدل الانتحار بين الكاثوليك أدنى من معدله بين البروتستانت، أوجد هذا الانتظام بصورته هذه مشكلة نظرية، إذ أنه لم يشكل سوى انتظام تجريبي كان من الواضح أنه لن يصبح ذا أهمية نظرية إلا إذا أمكن أن نستخلص منه مجموعة أخري من القضايا، وهي مهمة قام بها دوركايم، وبالإمكان الرجوع إلى ما كتبه للتعرف على الإفتراضات النظرية التي جاء بها. (٤٠)



إن هذه الحالة من الانتظام التجريبي مثال حي يساعد على تحديد موقع التعميمات التجريبية من النظرية، وكذلك لشرح الوظائف المتعددة للنظرية وذلك على النحو التالي:

١ ـ إن الصلة النظرية ليست بالضرورة موجودة ضمنياً أو غائبة في التعميمات التجريبية، إنما تظهر حينما تتم صياغة التعميمات بشكل تجريدي على مستوى عال يتجسد في أحكام عامة للعلاقات.

٢ ـ وحالما نكون قد أسسنا ملاءمة نظرية لانتظامات مشتقة من مجموعة من الافتراضات المترابطة فإننا حينئذ نقبل على نتائج متراكمة للنظرية والبحث.

٣ ـ وعندما لاتساعد الظاهرة التجريبية على الوصول إلى نتائج متنوعة فإن إعادة الصياغة يؤدي إلى التوصل إلى نتائج متنوعة في مجالات وميادين السلوك البعيدة عن السلوك الإنتحارى موضوع تأملنا هنا، مثلاً ملاحظة أنواع المهن، أو معدلات الوفاة والولادة وغيرها.

٤ ـ من خلال ما ذكر فإن النظرية تقدم أساساً وقاعدة للتنبؤ أكثر ضماناً من مجرد الاستقراء التجريبي من الأبحاث التجريبية السابقة، وعليه، وبافتراض أن مقاييس مستقلة تشير إلى تناقض في التماسك الاجتماعي بين الكاثوليك فإن المنظِّر سوف يتنبأ بوجود اتجاه نحو زيادة معدلات الانتحار لدى الكاثوليك، في حين أن المنظِّر التجريبي لن يكون لديه أي خيار سوى التنبؤ بطريقة استقرائية.

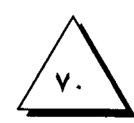
٥ ـ إن القائمة السابقة من وظائف النظرية تفترض خاصية آخرى للنظرية لا تتفق تماماً مع صياغة دوركايم وإنما تثير مشكلة عامة ظلت مصدر إزعاج للنظرية الاجتماعية، بنوع خاص، حتى الزمن الحاضر. فإذا أريد للنظرية أن تكون مفيدة وحاسمة فلابد أن تكون على قدر من الوضوح والدقة. لأن هذا الوضوح والدقة يمثلان جزءاً لا يتجزأ من المعيار الخاص بقابلية اختبارها.. إن الضغوط المستمرة أو المتطلبات التي تدعو إلى استخدام البيانات الاحصائية في علم الاجتماع كلما كان ذلك ممكناً للتحكم بالنتائج (التعميمات) النظرية واختبارها يستند إلى قاعدة لها ما يبررها إذا أخذنا بعين الاعتبار الموقع المنطقي للدقة والوضوح في البحث العلمي.



وكلما كانت التعميمات (التنبؤات) التي من الممكن اشتقاقها من النظرية أكثر وضوحاً، كلما قل إحتمال وجود فروض بديلة مناسبة لتلك التنبؤات. فمن المعروف أن التنبؤات التي تم التحقق منها والمستمدة من النظرية لا تشكل دليلاً على صحة النظرية، كل ما في الأمر أنها توفر قسطاً من التأكيد نظراً لأنه يمكن دائماً لفرضيات بديلة مستمدة من أنساق نظرية أخرى أن تقوم هي أيضاً بتفسير الظاهرة المتنبَّأ بها... لكن كما يرى ميرتون هذه النظريات التي تسمح بتنبؤات دقيقة تؤكدها الملاحظة تكتسب أهمية استراتيجية نظراً لأنها تهيىء قاعدة أولية للمفاضلة بين فرضيات متنافسة.

إن التماسك الداخلي للنظرية له وظيفة تكاد تكون مماثلة لهذه الوظيفة وذلك لأنه إذا تم التوصل إلى نتائج متنوعة ومؤيدة تجريبياً من نسق نظري واحد، فإن هذا يقلل إحتمال نجاح النظريات المتنافسة في تفسير البيانات ذاتها بصورة مُرْضية. فالنظرية المتكاملة تمثل مقياساً أكبر لدعم وتأييد البيانات أكثر مما هو عليه الحال بالنسبة للفروض غير المترابطة مما يساعد بناء على ذلك على تراكم مقدار أكبر من الأدلة والبراهين.

إن كلا المطلبين المتمثلين في الدقة والوضوح والتماسك المنطقي بإمكانهما الإسهام في نشاط غير فعال ولاسيما في ميدان العلوم الاجتماعية، فأي إجراء يمكن استعماله بشكل مناسب أو اساءة استعماله. فالإصرار على الدقة مهما كان الثمن قد يصيب الفروض ذات الصورة الابداعية بالعقم، كما أنه قد يؤدي إلى إعادة صياغة المشكلة العلمية حتى يسمح ذلك باستخدام مقياس ليس للبيانات المترتبة عليه أي صلة بالمشكلة العلمية قيد البحث (أي أنه لا يتمتع بالمصداقية كشرط أساسي للمقاييس العلمية) ففي السعي وراء الدقة والوضوح، ينبغي أن يراعى ألا تُحجب تبعاً لذلك القضايا المهمة عن الأنظار على سبيل السهو، وبالمثل فإن ضرورة الاتساق المنطقي يؤدي إلى ظهور جدل حول الألفاظ ونوع من التنظير العقيم، نظراً لأن الفروض التي ينطوي عليها النسق التحليلي بعيدة كل البعد عن المؤشرات اللفظية التجريبية emperical refernts أو أنها تنطوي على مضامين فائقة التجريد مما يجعلها



غيرقابلة للبحث التجريبي، ولكن مبررات هذا المعيار للبحث لا يقلل من أهميتها مثل هذه التجاوزات.

****

وهكذا إستعرضنا كل ما يتعلق بتعريف النظرية الاجتماعية وأهدافها ثم خصائصها والعناصر البنائية لها، ثم انتقلنا إلى مفهوم النظرية الاجتماعية وتطبيقاته المختلفة في علم الإجتماع كما شرحه روبرت ميرتون في كتابه "النظرية الاجتماعية والبناء الاجتماعي".

أما الفصل التالي فسوف نستعرض بعض نظريات الدورة الحضارية التي ينطبق عليها بعض ما جاء في تطبيقات مفهوم النظرية الاجتماعية مثل " الاتجاهات الاجتماعية العامة" هذه النظريات لابن خلدون، وشبنجلر، وتوينبي، وسوروكين. ويجيء استعراضها مهماً لأن مالك بن نبي قد تأثر بها واستعرض بعضاً منها في مؤلفاته..... ثم يلي ذلك شرح آراء مالك بن نبي في التغير ثم في التغيير الاجتماعي.

****



هوامش الفصل الثاني

(١) Kinloch , Graham C., Sociological Theory Its Develop Ment And Major Paradigms, McGraw - Hill Book Company, 1977.P. 26

(٢) - Ibid, P 20 - 21.

(٣) عمر، معن خليل. نحو نظرية عربية في علم الاجتماع. ط٢. عمان، الأردن: دار مجدلاوي للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م. ص ١١٣ - ١١٥.

(٤) Dahrendrof, Ralf, Essays, In The Therory Of Society London : Routledge And Kegan Paul, 1968, p. 93

(٥)، (٦)، (٧) عمر، معن خليل. مرجع سابق. ص١١٣.

(٨) Selltize, Claire, And, Etal, Research Method In Social Relation. New York: Holt Rinhart And Winston, 1965, P . 480.
Turner, Janathan. Theory Buliding In Sociology, Key Issues In Sociologica Theory, Sage Publications, Inc. U.S.A.,1989, P. 54.

(٩) Kinloch, Graham C., OP, CIT,PP. 11-12.

(١٠) Ibid, P. 12- 13.

(١١) Ibid, P.27.

(١٢) Ibid, P. 30.

(١٣) Merton, Robert. Social Theory And Social Structure. Third Edition. New York: The Free Press, 1968,P. 21.

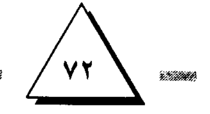
(١٤) Ibid, P. 39.

(١٥) Ibid, p. 143.

(١٦) عمر، معن خليل. مرجع سابق. ص ١١٤ - ١١٥.

(١٧) Turner, Janathan. The Structure of Sociological Theory. 111. Chicago, Dorsery Press, 1974, P. 2.

(١٨) Kinloch, Op, Cit, PP. 10-11.



(١٩) Chaftes, Janet Saltzman. Aprimer on the Construction and Testing of Theories in Sociolig. Y. Itasca Illinois. ,: F.E. Peacock Publishers, Inc., 1978,PP 75 - 76.

(٢٠) تيماشيف، نيقولا. نظرية علم الاجتماع ـ طبيعتها وتطورها. ط٧. ترجمة محمد عودة وآخرون. القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٢م، ص ٣٦ ـ ٣٨.

(٢١) Kinloch, OP,Cit, PP. 12- 15.

(٢٢) كون، توماس. بنية الثورات العلمية. ترجمة شوقي جلال. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. عالم المعرفة. عدد (١٦٨). ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢م. ص١٢.

(٢٣) غيث، محمد عاطف. قاموس علم الاجتماع. القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، ١٩٧٩م. ص٣١٥.

(٢٤) Chaftez, Janet Saltzman. OP, Cit,P. 36

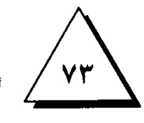
(٢٥) Ibid,P.33
Blalock, JR. Hubert M.Theory Construction: from verbal to Mathmatical formulations, Englewood Cliffs, Prentic- Hall, Inc, New Jersey, 1969, PP. 4 - 5.

(٢٦) Johnson, Doyle Paul, OP,Cit,P. 35

(٢٧) Dubin, Robert. Theory Buliding. New York: The Free Press, 1978,P.38.

(٢٨) Merton, Robert, OP, Cit, PP. 144 - 145.
Mckinney, John C., Constructive Typology and Social Theory. Meredith Publishing Company, New York, 1966, P. 11.

(٢٩) تنقسم المفاهيم إلي نوعين: نوع بسيط يشير إلي الموضوعات التي يختصرها، ونوع آخر لا يشير مباشرة إلى تلك الموضوعات. وهذا النوع من المفاهيم يمثل استنتاجات على مستوي عال من التجريد إذ لا يمكن توصيل معناها خلال الإشارة إلى موضوعات معينة أو أحداث أو أفراد أو ظواهر ومن هنا تعتبر بمثابة أبنية فرضية، وتعرف عملية إختصار الظواهر والموضوعات والتعبير عنها في صورة مفاهيم باسم عملية صياغة



المفاهيم، وقد ميز جاناثان تيرنر J.Turner . بين ثلاثة أنواع من المفاهيم التي تتضمنها النظرية الاجتماعية :

١ – مفاهيم .. متضمنة نصوصاً وأفكاراً مجردة تشير الى صفات عامة للظاهرة الخاضعة للدراسة ولا تعكس زماناً أو مكاناً معينين ولا ترتبط بأي محيط اجتماع معين مثال على ذلك التفاعل الاجتماعي الذي يتم وجهاً لوجه وتحصل فيه عملية التأثير والتأثر ، إن هذا التحديد لا يعكس زمناً معيناً أو مكاناً معيناً ولا يعكس أيضاً محيطاً اجتماعيا خاصاً بل هو مجرد تحديد فقط .

٢ – مفاهيم .. محددة في زمان معين ومكان معين ، أي يتم تحديد المفهوم بواسطة فترة زمنية محددة ومكان جغرافي معلوم الأبعاد ، وعاكساً لمحيط اجتماعي معين .

٣ – مفاهيم اجرائية .. هي المفاهيم التي يمكن تحديدها تحديداً اجرائياً بواسطة مؤشرات واقعية ، أي أنها تتطلب تحديداً وصفياً لها مستخلصاً من واقعها التجريبي ، مثال : تحديد مفهوم المركز الاجتماعي تحديداً اجرائياً بواسطة مؤشرات واقعية مثل مستوى الدخل ، أو مستوى التعليم، أو غير ذلك من المؤشرات بحيث تتضمن الأداة المستخدمة لقياس هذا المفهوم تلك المؤشرات .

وكلما كثرت هذه المفاهيم الاجرائية في النظرية زادت فائدتها في التفسير والتوضيح لواقع الظاهرة المدروسة .

ماينبغي التأكيد عليه في هذا السياق هو الآتي :

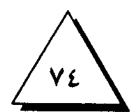
أ – ان المفهوم بذاته لا يشكل الوحدة التحليلية الأساسية للنظرية .

ب – إن المفهوم يتغير بتغير معطيات الواقع ، وأيضاً وفقاً للسياق العام للمجتمع، والأيديولوجيات التي تحكم تفاعله .

أنظر الى :

Johnson, Doyle Paul, op, cit, P. 34-38.

ـ عمر ، معن خليل . مرجع سابق ، ص ١٠٥ .



Stinchcombe, Arthur L., Constructing Social Theories
University of Chicago Press, Ltd., London. 1987, pp. 28-30.

(٣٠) ibid, pp. 37 - 38.

- Chaftez, Janet Saltzman, op, cit, p. 75.

(٣١) ibid, pp. 75 - 76.

(٣٢) ibid, pp. 75

(٣٣) القانون Law يعد بمثابة قضية دقيقة تختزل سلسلة من الحقائق العلمية، أو تختصرها في صيغة رياضية، وهذا النوع من القضايا الدقيقة أو المختزلة في صيغة رياضية لا نصل اليها الا بعد اختبار وتحقيق وبلورة لمجموعة حقائق علمية وقضايا أخرى من نوع الفروض والتعميمات المحدودة، ولهذا يعد القانون قضية على درجة عالية من الاحتمال ويمكن الإفادة منه في تحقيق وظائف التوقع والتنبوء في ميدان العلم . انظر :

- Stinchcombe, Arthur L., op, cit, pp. 31 - 32 .
- Warshay, Leon H., the Current State of Sociological theory. David Mckay Comany, Inc. New York, 1975, pp. 47 - 48

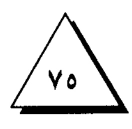
(٣٤) Skidmore, William. Theoretical Thinking in Sociology. Second edation. London, New York & Melbourne : Cambridge University Press, 1979, p. 55.
Warshay, Leon H., op, 47-48.

(٣٥) - Bailey, Kenneth D. Methods of Social Research. III. New York & London : The Free Press, 1982, pp. 41 - 43.

(٣٦) اعتمدت الباحثة في استعراض هذه الأنواع على ماجاء في كتاب روبرت ميرتون « النظرية الاجتماعية والبناء الاجتماعي » .

أنظر : - Merton, Robert, op, cit, pp. 140 - 150 .

(٣٧) نظامي ، محمد أسعد . منهجية المنهج : « مدخل الى تأصيل المنهج العلمي» . مجلة جامعة الملك سعود ، المجلد السادس : الآداب (١) ١٤١٤هـ- ١٩٩٤م ، ص ٣٩٩ .



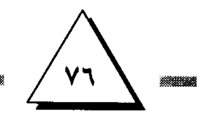
(٣٨) يورد روبرت ميرتون أمثلة على أسلوب التفسير البعدي استمدها من كتاب دوجلاس وابلز (Douglas Waples (People & Print الذي ناقش فيه موضوعاً عن المظاهر الاجتماعية للقراءة في حالات اليأس والإحباط ، ويتلخص هذا المثال في أنه عندما يقال أن « هناك إتجاهاً بين العاطلين عن العمل لقراءة عدد من الكتب يقل عما كانوا يقرأونه في السابق » جاء من يقدم دليلاً لذلك على شكل فرض يقول إن القلق يزداد من جراء البطالة ، ولذلك فان أي نشاط يحتاج الى تركيز ، مثل القراءة، يصبح القيام به أمراً صعباً ، إن مثل هذا التعليل يبدو معقولاً حيث ان هناك دليلاً على نحو ما على صحة القول بأن القلق قد يتزايد في مواقف كهذه، كما ان تمحور الذهن حول قضية بينها بحيث تصبح الشغل الشاغل لصاحبها هي حالة مرضية يمكن أن تحد من النشاط المنظم ، أما إذا جاء من يقول إن البيانات الأصلية كانت خاطئة وأنه من الثابت الآن أن « العاطلين عن العمل يقرأون أكثر مما كانوا يقرأون في السابق »، فيتم عندئذ الاستشهاد فوراً بتفسير بعدي جديد مؤداه أن لدى العاطلين عن العمل وقت فراغ أكبر ، أو أنهم يقبلون على نشاط يتوسمون فيه القدرة على تنمية مهاراتهم الشخصية ، وأنهم تبعاً لذلك يقرأون حالياً أكثر مما كانوا يقرأون في السابق ، وهكذا يتضح أنه يمكن دائماً العثور على تفسير جديد يناسب الحقائق بصرف النظر عن الملاحظات كائنة ما كانت .

أنظر : - Ibid, P. 148

(٣٩) يمكن الاستشهاد على هذه التعميمات بالنتائج التي توصل إليها هالبواكس (Halbwachs) -كما ذكر روبرت ميرتون - من أن متوسط الانفاق على الطعام من جانب شريحة من العمال البالغين يفوق ما تنفقه شريحة مماثلة من الموظفين على الرغم من إنتماء الشريحتين الى الطبقة الاقتصادية نفسها .

أنظر : - Ibid, P. 149

أنظر لمزيد من التفصيل : - Ibid, P. 150 - 153.



الفصل الثالث

نظريات الدورة الحضارية

- نظرية ابن خلدون
- نظرية أوزوالد شبنجلر
- نظرية أرنولد توينبي
- نظرية بيتريم سوروكين

الفصل الثالث

(نظريات الدورة الحضارية)

إن من أقدم النظريات المتعلقة بالتغيير الاجتماعي هو التصور الذي يعرض المجتمع كما لو كان يتبع مساراً دورياً متتابعاً ومتكرراً كنظريات الدورة الحضارية التي تستمد من العمليات الحيوية للإنسان ودورة الحياة والموت التي يمر بها إطارها العام وتطبيقها على حياة الدولة أو الحضارة فترى أن لكل حضارة دورة حياة تبدأ بالميلاد أو النشأة وتنتهي بالموت أو الاضمحلال. وقد تعددت الآراء حول نظريات الدورة الحضارية وتناولها العديد من المفكرين والفلاسفة والعلماء الذين درسوا الحضارات القديمة من ناحية النشأة والازدهار والتدهور للتعرف على أسباب نشوئها وازدهارها وأيضاً أسباب انهيارها وما يلحقها من تغييرات اجتماعية وما إذا كانت دورات خطية أو دائرية، وقد اعتمدت هذه الدراسات في نتائجها على طول الفترة الزمنية الخاضعة للدراسة. (١)

ومن رواد هذه النظريات الشاملة التي تفسر التغيرات التي تطرأ على ثقافات أو حضارات بأكملها: ابن خلدون، شبنجلر، وتوينبي، وسوروكين، الذين كان لأغلبهم تأثير على تفكير مالك بن نبي في تفسيره للتغيير الاجتماعي والحضاري.

سنقوم باستعراض هذه النظريات باختصار على أن نعود إليها بشيء من التفصيل والتقييم عند مقارنتها بتنظيرات مالك وذلك في الفصل السادس، وكما وضحنا في نهاية الفصل السابق أن هذه النظريات ينطبق عليها معني (الاتجاه الاجتماعي العام) الذي جاء في مفهوم النظرية الاجتماعية عند ميرتون وأيضاً لتأثر مالك بن نبي بها وهو ما سوف يتضح عند المقارنة في الفصل السادس.

نظرية ابن خلدون: (٢)

لقد اشتهر ابن خلدون بدراساته العلمية والاجتماعية، حيث اهتم بتحليل ودراسة المجتمع الإنساني، والعلاقات بين الأفراد والمجتمع، وما يتصل بها من مظاهر،

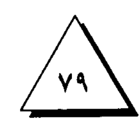


وما ينتابها من تغير.

وتعتبر نظرية ابن خلدون عن الدورة الحضارية من ذلك النوع من النظريات الذي يرى أن المجتمع والدولة يمران بمراحل معينة تبدأ بالميلاد وتسير إلى النضج ثم تتجه إلى الشيخوخة، وتتسم كل مرحلة بصفات معينة تطبعها بطابع خاص يفرقها عن سواها من المراحل، وقد نظر ابن خلدون إلى المجتمع الإنساني نظرة تحليلية وقام بدراسته التاريخية حول الدولة لمعرفة أسباب انهيارها بعد ازدهارها، وقد خصص ما يقرب من ثلث المقدمة للبحث في موضوع الدولة من جميع جوانبه، وكان يرى ضرورة وجود الدولة لأن المجتمع والدولة متلازمان، فالدولة دون العمران لا تتصور، والعمران دون الدولة متعذر، لما في طباع البشر من العدوان، كما أنه يؤكد أن التغير الاجتماعي والتطور التاريخي يرتبطان أشد الارتباط بعملية الانتقال من مرحلة البداوة إلى مرحلة الحضارة، وهذا الانتقال يتم عبر تطور تدريجي من المجتمعات البدوية إلى المجتمعات الحضرية، وتكون نتيجته نشوء الدولة. (٣)

والدولة عند ابن خلدون هي الوحدة الأساس للدراسة، وهي صورة العمران البشري الذي يتجلي من خلالها قطبا العمران البشري.. وحشية البداوة في بدايتها، ورقة الحضارة في نهايتها، فهي التي تنظم العمران البشري بما فيه الحضارة بين نقطتي البداية والنهاية. فالحضارة عند ابن خلدون وفق هذا السياق وواقعه طبيعية تنتج عن الإجتماع الإنساني بوسيط هو الملك، فهي نتاج طبيعي للملك الذي يسعى لتحقيق الرفه. (٤)

من دراسة ابن خلدون التاريخية هذه توصل إلى قانونه الاجتماعي الذي يحكم حركة المجتمعات الإنسانية في تغيرها، وهو قانون الأطوار للدولة الذي تمر فيه من مرحلة الميلاد إلى مرحلة النضج ثم إلى الاضمحلال، وتأتي هذه الأطوار متتالية على غرار تطور الإنسان من مرحلة الطفولة إلى النضج إلى الشيخوخة والهرم، وهو يؤكد أن الحركة الاجتماعية مستمرة وتؤدي وظيفتها ذلك أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستمر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال. وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات



والأمصار، فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول (٥). هذا التغير الذي يحدث يكون بطيئاً كما يقول ابن خلدون فلا تظهر علاماته بشكل واضح إلا على المدى الطويل، وهكذا لا يتفطن إلى تلك الحركة إلا (آحاد من أهل الخليفة) أي الموهوبون من أهل البصر والبصيرة.

وقد شبّه ابن خلدون الأطوار التي تمر بها الدولة بما يقابلها لدى الكائن البشري، فاعتبر مرحلة النشأة والتكوين في جسم الإنسان تقابلها المرحلة الأولى في الدولة، تلك المرحلة التي تقوم على العصبية سواء أكانت عصبية الدين أم عصبية الدم، كما اعتبر مرحلة النضج والرجولة في جسم الإنسان مقابلة للمرحلة الثانية في الدولة، حيث الانفراد بالمجد والسلطان، واعتبر مرحلة الشيخوخة والهرم في جسم الإنسان مقابلة للمرحلة الثالثة في الدولة حيث الركون إلى السكون والدعة والاستمتاع بثمرات الملك والانغماس في الحضارة، وهو يرى أن الدولة في مرحلة الهرم تنتهي حيث يقول: "فإن الهرم إذا نزل بدولة فإنه لا يرتفع". هذه الدورة الاجتماعية في رأي ابن خلدون محتومة لا مفر منها. والدول جميعاً تخضع لها فليس هناك دولة تبقى إلى الأبد قوية لا يغلبها غالب، فكل دولة لها عمر كعمر الأفراد تبدأ فيه نشيطة مزدهرة ثم تهرم ثم تموت. (٦)

والمجتمعات الإنسانية في نظرية ابن خلدون وإن كانت تخضع بالضرورة لتتابع هذه الأدوار فإن خضوعها ليس بدرجة واحدة، كما أن المدة التي تتطلبها كل مرحلة تختلف عن الأخرى، بمعنى أن بعض المجتمعات قد تبقي طويلاً في مرحلة الطفولة أو في مرحلة النضج أو في مرحلة الهرم، وقد يختتم مجتمع ما حياته في المرحلة الأولى أو الثانية، وقد يقاوم نهايته في إحدى هذه المراحل. ولقد شبه أعمار الدول بأعمار الأشخاص وأن كل طور من أطوار (الميلاد والنضج والاضمحلال) يستغرق أربعين سنة، وقد يمتد عمر الدولة في حركتها الحضارية إلى مائة وعشرين سنة "إن الدولة في الغالب لا تعدو أعمار ثلاثة أجيال، والجيل هو عمر شخص واحد من العمر المتوسط، فيكون أربعين الذي هو انتهاء النمو والنشوء إلى غايته". (٧)

وبعد أن حدد ابن خلدون عمر الدولة. قسم هذه الفترة إلى أربعة أجيال.



و(الجيل) مصطلح استخدمه ابن خلدون لتفسير ما يلحق بالعمران البشري من تغير واستقرار معاً، ويعني به وحدة اجتماعية ـ تاريخية [٨] كما سنرى في الآتي: [٩]

١ ـ الجيل الأول:

جيل البداوة والخشونة والتوحش والبسالة والإفتراس والإشتراك في المجد. فلا تزال بذلك صورة العصبية محفوظة فيهم، فحدهم مرهف، وجانبهم مرهوب، والناس لهم مغلوبون، وهم الجيل الذي يؤسس الدولة.

٢ - الجيل الثاني:

تحول حالهم بالملك والترف من البداوة إلى الحضارة ومن الشظف إلى الترف والخصب، ومن الاشتراك في المجد إلى انفراد الواحد به وكسل الباقين عن السعي فيه، ومن عز الاستطالة إلى ذل الاستكانة فتنكسر صورة العصبية بعض الشيء، وتؤنس منهم المهانة والخضوع ويبقى لهم الكثير من ذلك بما أدركوا من الجيل الأول، وباشروا من أحوالهم، وشاهدوا من اعتزازهم وسعيهم إلى المجد ومراميهم في المدافعة والحماية، فلا يسعهم ترك ذلك بالكلية، وإن ذهب منهم ما ذهب ويكونون على رجاء من الأحوال التي كانت للجيل الأول، أعلى الظن من وجودها فيه.

٣ ـ الجيل الثالث:

ينسون عهد البداوة والخشونة كأن لم يكن، ويفقدون حلاوة العزة والعصبية بما هم فيه من ملكة القهر، ويبلغ فيهم الترف غايته بما انغمسوا فيه من النعيم ونضارة العيش، وتتحول الأمجاد لديهم إلى مظاهر... وهم في أكثر الأحيان أجبن من النساء، فإذا قام قائم على الدولة لم يهبوا لمدافعته فيضطر صاحب الدولة إلى الاستظهار بسواهم من الموالي، وفي ذلك بداية انقراض الدولة.

٤ ـ الجيل الرابع:

على يدهم تهزم الدولة وتنهار، وفي هذا الجيل ينقرض الحسب وتتلاشى



العصبية تماماً حتى عصبية الولاء أو الرق.

والواقع أن هذه الأجيال الأربعة ما هي إلا ثلاثة في الحقيقة، حيث تستمر حياة الدولة، أما الجيل الرابع فلا حياة معه للدولة ولا بقاء. وهذا يفسر قول ابن خلدون من أن نهاية الحسب في العقب الواحد أربعة آباء. (١٠)

ولقد وصف ابن خلدون هذه الأطوار التي تمر بها الدولة في صورة خمس مراحل تفصيلية مؤكداً بعد ذلك أن الحضارة هي نتيجة أو نهاية العمران البشري.

١ ـ المرحلة الأولى: مرحلة النشأة

حيث تتغلب الجماعة على كافة ظروف العيش الصعبة وتتمكن من تأسيس الملك والتنظيم، وتتميز هذه المرحلة بالعصبية القبلية، وتكون أقرب لحياة البداوة منها إلى الحضر حيث يكون الأفراد متماسكين، ويحدد مدى تماسكهم قوة الدولة واستمرار سلطانها.

٢ ـ المرحلة الثانية: مرحلة الاستقرار.

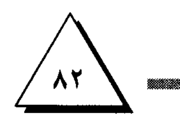
حيث يتمكن الحاكم الجديد من تثبيت أواصر النظام ويدعمه، وأن يفرض سيطرته التامة على الجميع.

٣ ـ المرحلة الثالثة: مرحلة الترف.

حيث تزداد وسائل الترف والرخاء، وتضمحل العصبية تماماً بينما تزداد الثقافة وتصل لأقصاها.

٤ ـ المرحلة الرابعة: مرحلة المسالمة.

حيث يستمر النعيم والترف والعيش في رغد وسلام، وتقليد ما تم على يد الحكام السابقين دون صنع ثقافات جديدة. أي أن هذه المرحلة تتسم بالتقليد وبداية الضعف.



٥ ـ المرحلة الخامسة: مرحلة الاضمحلال.

حيث يبدأ الحكام في إضاعة الأموال على الترف ويحاط الحاكم بالمنتفعين، ويفقد الحاكم تأييد الناس والعديد من العسكريين، وعندئذ لا تجدي أي محاولات للإصلاح وتكون نهاية الدولة. (١١)

يرى ابن خلدون أن عوامل تحضُّر الدولة هي ذات عوامل تدهورها، ذلك أن الحضارة وإن كانت غاية العمران فهي في الوقت نفسه مؤذنة بنهاية عمره.

وهو في دراسته لخصائص كل مرحلة من المراحل السابقة درس العصبية بصفتها ظاهرة تعتبردعامة المجتمع القبلي، وقام بتحليل هذه المسألة حيث يري أن هناك قضيتين متلازمتين في مسار التاريخ هما: العصبية والرياسة. فبالعصبية تتم الرياسة، والرياسة لا تطيب إلا بالاستغناء عن العصبية، لأن أهل العصبية مناوئون لصاحب الرياسة، ويتم في الحالة هذه اتخاذ البدائل من الموالي والصنائع "كبديل عن أهل العصبية" ومن ثم تتم حركة التاريخ.... أي بداية تدهور الدولة.. وهو وإن اعتبر العصبية من العوامل الديناميكية التي تؤدي بالمجتمع القبلي إلى التطور والتغير، إلا أنه أضاف عوامل أخرى كالفضيلة، والدعوة الدينية، ثم ضَعْف دولة سابقة حتى يتاح قيام دولة أخرى على أنقاضها، وأيضاً درس دعائم المجتمع المتحضر من حيث الانفراد بالمجد والسلطان والميل إلى السكون والانتفاع بمنتجات الحضارة، وكما درس العوامل التي تؤدي إلى التطور فإنه درس العوامل أو الثغرات التي تؤدي إلى فساد المجتمع، واهتم كثيراً في هذه الناحية بالجانب الاقتصادي وبالقيم الروحية التي يجب أن تسود المجتمع، وربط بين الحياة العقلية والازدهار الثقافي وبين تطور المجتمع السياسي والاقتصادي والحضاري، ورأى أن الحضارة بصفتها مرحلة تأتي دائماً بعد ميلاد الدولة القوية. (١٢)

من مميزات نظرية ابن خلدون للدورة الحضارية النقاط الآتية: (١٣)

١ ـ يقدم الاتجاه التاريخي أفضل تصور لفهم التغير الاحتماعي.

٢ ـ توضيح تعدد وتنوع العوامل التي تؤدي إلى حدوث التغير الاجتماعي.



٣ ـ ينتج عن الأشكال المختلفة للتنظيمات الاجتماعية وجود أنماط شخصية مختلفة.

٤ ـ يقوم الدين بدور رئيسي في إحداث التغير الاجتماعي والحضاري بالإضافة إلى الدور الذي تقوم به الحكومة والاقتصاد بشكل عام.

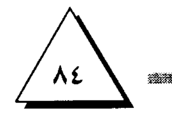
٥ ـ تقوم العصبية في معناها الخاص والعام بدور في الحركة التغييرية والتغيير الاجتماعي.

وغني عن الذكر أن ما قدمه ابن خلدون من خلال "المقدمة" من نظريات اجتماعية في الاجتماع والاقتصاد والسياسة والأخلاق كانت ولا تزال من القضايا المحورية التي تأثر بها عدد من العلماء والباحثين إلى يومنا هذا.

نظرية أوزوالد شبنجلر Oswald Spengler: (١٤)

تمثل نظرية الدورة الحضارية في فكر شبنجلر البنية التصورية للتاريخ بصفته مشهداً لاتصال بزوغ الحضارة بتدهورها، وانفصال هذا التطور عن كل حضارة أخرى. ويتفق شبنجلر مع ابن خلدون في مقارنته نمو الحضارات وأفولها مع نمو الكائن الحي وتدرجه في مراحل نموه من طفولة وشباب ثم شيخوخة (١٥). ولقد اتخذ شبنجلر من تاريخ العالم مصدراً لتأسيس نظريته هذه. و اعتبر أن الحضارة لا الدولة هي وحدة الدراسة التاريخية. (١٦) والحضارة عنده انبعاث روحي لجماعة من الناس يربطهم مفهوم متقارب للوجود، فينعكس ذلك على ألوان نشاطهم المختلفة في الفن والدين والفلسفة والسياسة والحرب والاقتصاد، وبهذا يكون مفهوم كل جماعة متميزاً عن غيره في مجال التعبير والانبعاث الروحي.

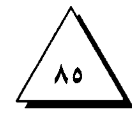
ووضح شبنجلر أن لكل حضارة أسلوبها الخاص، ووصفها بالكائن الحي وأن نموها ليس مسألة علّية بقدر ما هي مسألة مصير، وتمر الحضارة بالمراحل نفسها التي يمر بها الأفراد فلكل حضارة طفولة وشباب ونضج وشيخوخة، وأن الحضارة في هذه الحالة أسيرة مصيرها وأن اتجاهها هو اتجاه لايمكن أن يغلب أو يعكس أو يحول، ولهذا فإن الإنسان في هذه الحضارة مجرد من الإرادة الحرة، وعليه أن يخضع لمصيره



ويذعن، فليس هو الذي يصنع التاريخ ولكن الحوادث والأحداث هي التي تختار إنسانها وتصنع تاريخها، ويري شبنجلر أن لكل حضارة عمراً حدده بألف عام[١٧] ــ فعلى سبيل المثال حدد أن الحضارة الغربية قد ظهرت حوالي سنة ٩٠٠م ومن ثمَّ فإن نهايتها وفق تحديده قد أصبحت وشيكة، ولهذا أثار مؤلفه "تدهور الحضارة الغربية" ضجة لدى الشعوب الغربية ــ وجعل لكل حضارة رمزاً معيناً، ويعتقد أن لكل حضارة قيمها الخلقية الخاصة بها وحدها لأنها صادرة عن روحها الخاصة، وممثلة لرمزها الأول، ويقول: "ليست هناك أخلاق إنسانية عامة، وإنما لكل حضارة طرازها الأخلاقي كما لها طرازها في الفن، وهذه الأخلاق الصادرة عنها صادقة دائماً في داخل إطار هذه الحضارة، أما خارج هذا الإطار فإنها باطلة دائماً"[١٨] والفلسفة كالأخلاق تابعة لروح الحضارة التي تنشأ فيها. إن الحضارة في منظور شبنجلر ليست شيئاً عظيماً فقط، بل إنها بكليتها شيء لا يماثله أي شيءآخر في هذا العالم.

أما متى تولد هذه الحضارة؟ فإن شبنجلر يرى أنها تولد في اللحظة التي تستيقظ فيها روح كبيرة، وتنفصل عن الحالة الروحية الأولى للطفولة الإنسانية الأبدية، كما تنفصل الصورة عما ليس له صورة، وكما ينبثق الحد والبقاء عن اللامحدود والفناء، وهي تنمو بقوة كونية في تربة بيئية يمكن تحديدها تمام التحديد، وتظل مرتبطة بها ارتباط النبتة بالأرض التي تنمو فيها[١٩]. وبعد ميلاد الحضارة الجديدة تتبدل الأحوال الأولى، وتتحول الفوضى إلى نظام، والخمول إلى عمل وتدخل الأفكار في مجال الإبداع والابتكار، وتنتقل من دور التأخر إلى دور الفتوة، ثم الشباب، ثم دور الشيخوخة حيث تفقد الحضارة القدرة على العطاء، وتصبح مثل الشجرة الجرداء التي فقدت نضارتها، ونضبت الحياة في أصولها وفروعها، فتتخلي تدريجياً عن الإبداع وتدخل في مرحلة الترف والاستهلاك، وتتحول إلى مدنية، وينعدم الابتكار الذهني والفني والعقلي، ويكون بعد ذلك الموت.[٢٠]

ويري شبنجلر أنه لا يمكن أن تكون ثمة حضارتان متماثلتان كل التماثل، وذلك لأن تاريخ كل حضارة هو تاريخ مستقل وقائم بذاته ولا يتأثر بتاريخ أي حضارة غير حضارته، وأنه إذا تأثر فهو لا يكون عندئذ معبّراً عن جوهر حضارته أو



بالأحرى جوهره، بل يتمثل في أشكال كاذبة تتنافي وأصالته تنافياً كلياً (٢١). كما أن لكل حضارة عناصر خاصة بها وأخرى غريبة عنها، وأن هذه العناصر الخاصة والغريبة تحددها النفس الأولية لكل حضارة، ولذلك يعتقد شبنجلر بأنه لمن المستحيل على فرد أو أفراد ينتمون إلى إحدى الحضارات أن يفهموا فهماً صحيحاً حضارة أخرى غير حضارتهم، وذلك بسبب العناصر الغريبة عنهم، وهذه العناصر التي تتشكل منها الحضارة الأخرى.

وحدد شبنجلر فصولاً أربعة لكل حضارة من الحضارات الست (المصرية، والهندية، والصينية، والكلاسيكية، والعربية، والغربية) وقسّمها كالآتي:

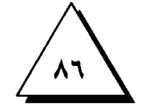
١ ـ **فصل الربيع**: يتمثل في حقبة البطولة، حقبة الأساطير وشعر الملاحم حيث يتغنى الناس بالبطولة كحقبة هوميروس في تاريخ حضارة اليونان. وحقبة القرون الوسطى من تاريخ الحضارة الغربية.

٢ ـ **فصل الصيف**: حقبة القيادة المتوثبة الطموح، إنها حقبة ظهور وازدهار دولة المدينة في الحضارة الأبولونية (الإغريقية).

٣ ـ **فصل الخريف**: في هذا الفصل يبدأ نضوب المنابع الروحية للحضارة حيث تبدأ البوادر الأولى للشيخوخة، وتبدو الحضارة (المدنية) متعبة مرهقة.

٤ ـ **فصل الشتاء**: تفقد الحضارة روحها المبدعة وتصبح مدنية ويكون أفضل ما تقدمه في حقبة المدنية تطبيق العلوم على الصناعة وإنشاء المعاهد التقنية.

وكان شبنجلر يرى أن لكل حضارة من هذه الحضارات دستوراً أخلاقياً يتجلى في العقيدة وقوة النفس، وأن الدستور الحضاري لا يتمحور أبداً حول العقل بل حول الوجدان، والوجدان الذي يعنيه هو الحدس الشبيه بالرؤيا.. ويوضح أن هذا الوجدان يتمثل في الشعور لا في الحس، وأن العقلانية، عقلانية الحضارة الغربية بمختلف مذاهبها هي فلسفة مدنية لا حضارة، ولذلك فإن الحضارة عندما تدخل الطور العقلاني من أطوارها تبلغ خريف عمرها وتشيخ وتهوي إلى درك المدنية ثم تتابع انحدارها إلى الانحلال والزوال (٢٢). وهكذا تتضح فكرة شبنجلر عن الدورة الحضارية وقد اتخذ من تاريخ العالم مصدراً لها، وحفلت دراسته تلك بالعديد من



النماذج والأمثلة التي استمدها من تاريخ الحضارات..

ورغم ما وجه إلى هذه النظرية من انتقادات من حيث تشبيهه الحضارة بالكائن الحي، وقوله بحتمية الفناء، وتأكيده على العوامل الداخلية فقط لإحداث التغير الحضاري، إلا أن نظريته هذه أسهمت في توجيه العلماء لدراسة التغيرات الحضارية، وصياغة نظرية أكثر شمولية، ومن هؤلاء توينبي، وسوروكين كما سنرى في الآتي..

نظرية آرنولد توينبي Aruold Toynbee: (٢٣)

تأثر توينبي بابن خلدون وكان يطلق عليه "العبقري العربي" (٢٤) وأيضاً كان لشبنجلر ومؤلفه "تدهور الغرب" تأثير كبير عليه وكان دافعاً له لإجراء دراسته عن الحضارات السابقة في محاولة لمعرفة عوامل تدهورها وسقوطها بعد أن أثاره تشاؤم شبنجلر وإنذاره بأفول الحضارة الغربية، ولكنه لم يعتبر في نظريته أن الحضارات كائنات عضوية كما كان شبنجلر، وإنما حاول أن يدرس تاريخ البشرية بصورة تجريبية ليتوصل إلى مبادىء وقوانين تصدق على التاريخ بصفته كلاً.

وقد انطلق توينبي من مبدأ رئيس هو أن التاريخ عبارة عن وحدات كل منها تشكل مجالاً للدراسة ودعا هذه الوحدات (الحضارة) وتوصل إلى إحدى وعشرين حضارة رأى أن الذي بقي منها خمس حضارات هي: الحضارة المسيحية الغربية، والمسيحية الشرقية، والإسلامية، والهندية، وحضارة الشرق الأقصي. أما ما عداها فقد اندثر. (٢٥)

كان يرى أن دول المدن المستقلة أو أي جماعات سياسية أخرى لا تصلح مجالاً للدراسة وإنما مجال ذلك المجتمعات الأعظم اتساعاً، فهي المجالات المعقولة للدراسات التاريخية، فعلى سبيل المثال لا يمكن دراسة إنجلترا من خلال دراسة تاريخها فقط دون النظر إليها من خلال كونها جزءاً من الحضارة النصرانية الغربية، وبالتالي لا يكون محور الدراسة منصبّاً على الحضارات التي تعتبر هذه الأمة جزءاً منها.

طبقاً لنظرية توينبي، هناك إحدى وعشرون حضارة، ست منها نشأت أساساً



من المجتمعات الأولية (الأصلية)، وهي الحضارة المصرية، والصينية، والمايانية، والسومرية، والمينونية، والهندية. وكل هذه الحضارات نشأت بصورة مستقلة عن الأخريات. أما باقي الحضارات الأخرى فيطلق عليها مصطلح "الحضارة المشتقة"، أو الحضارات المنبثقة من الحضارات الأصلية. وهو يعتقد أن الحضارات تظهر في زمن معين وفي مكان معين، ثم تنمو وتزدهر في ظروف معينة ويقود هذا النمو في النهاية إلى حالة "اخفاق" يليها أفول وتدهور، وهو يتفق مع شبنجلر في الاعتقاد بأن هناك تماثلاً في خط سير كل حضارة، أي أنها تمر خلال مراحل محددة سلفاً الميلاد، والنمو، ثم تتعرض للتفكك، ولكنه لا يحدد عمراً معيناً لكل حضارة ولم يستخدم الفصول الأربعة التي استخدمها شبنجلر لوصف مراحل الحضارة، كما رفض في معرض بحثه عن إجابة لسؤاله المهم حول أسباب نشوء الحضارات ، وكيفية التحول من المجتمعات البدائية إلى المجتمعات الحضارية ما يدعى بتفوق الجنس أي النظرية العرقية ونظرية البيئة، إذ لا يوجد جنس أرقى بسماته وصفاته من أجناس أخرى وكان يرى أن اعتبار العرقية أو المناخية بين الأجناس أو البيئات بوصفه سبباً في نشوء الحضارات المعروفة يمثل طريقاً مسدوداً لا ينتهي إلى شيء. (٢٦)

على العكس من نظريتي الجنس والبيئة كان توينبي يرى أن الدافع الحيوي إلى نشوء الحضارات الست الأصلية هو اصطراع السلالات البشرية المستوطنة مع عوامل التحدي الجغرافية. أما بالنسبة لحالات الحضارة التي تنتسب لغيرها فلابد أن التحدي الذي أبرزها إلى الوجود قد جاء في الأصل لا من العوامل الجغرافية، ولكن من البيئة البشرية بالدرجة الأولى، وإن كان لاينكر وجود درجة من التحدي الطبيعي ساهمت هي أيضاً في حفز البيئة البشرية.

ويستنتج توينبي بعد دراسة مقارنة للظواهر التاريخية والحضارات أن للتحديات الطبيعية والبشرية مدى معيناً يجب أن لا تتعداه حتى تكون الاستجابة الأمثل ممكنة الحدوث، فهي ليست من ذلك النوع الذي يقف الجهد البشري عاجزاً أمام تحدياتها.

فالتحدي الذي تقابله الاستجابة بصفته مكوناً للحضارات هو ذلك النوع البعيد عن الصعوبة القاهرة، فالحضارات لا تولد في المحيط القاهر للإعجاز كما أنها



في المقابل تفنى في ظل الرخاء المفرط في البيئة حيث الترف والنعومة (٢٧). وقد استعرض عمليات نشوء وارتقاء وسقوط الحضارات كالآتي:

١ ـ نشوء وارتقاء الحضارات:

حدد توينبي الدافع الحيوي في عملية النشوء الحضاري، وهو الاستجابة الظافرة لتحدي البيئة المناسب، وكان يرى أن تحدي البيئة ذو حوافز مختلفة حددها في الآتي:

١ ـ الأراضي الوعرة : حيث البيئة المادية الصعبة.

٢ ـ الأراضي الجديدة: وهي الأراضي التي لم يستقر بها أحد من قبل.

٣ ـ الكوارث والنكبات: مثل الهزائم العسكرية والمفاجئة التي تمر بها البلاد فتكون دافعاً لقيام حضارات جديدة.

٤ ـ الضغوط: التي تشير إلى استمرار وجود تهديد خارجي للمجتمعات مما يشكل ضغطاً على وجودها يدفعها إلى الاستجابة الخلاقة.

٥ ـ العقوبات: وهي تتكون بسبب ما تعامل به بعض الجماعات والأجناس البشرية من درجات مختلفة من الاستغلال أو التفرقة والاضطهاد. (٢٨)

ويؤكد توينبي على أن الارتقاء يحدث وقتما تصبح الاستجابة لتحدٍ معين ليست ناجحة بذاتها فحسب، ولكنها التي تستثير تحدياً معيناً يقابل باستجابة ناجحة، لهذا فإن التحدي الأمثل هو ما يشتمل على مستوى الحركة الذي يحمل الطرف المتحدي إلى أبعد من الإستجابة وإلى مرحلة صراع جديدة. أي أن الاستجابة الناجحة لتحد معين تستثير تحدياً إضافياً يقابل باستجابة ناجحة أخرى وهكذا، ويرى أن قوام التحدي الحقيقي هو التغلب على الحواجز المادية عن طريق (التسامي). وهو في رأي توينبي عملية إطلاق طاقات المجتمع لتستجيب للتحديات سواء منها الداخلية أو الخارجية، الروحانية أم المادية، وإن كانت مرحلة استمرار التقدم تأخذ أبعاداً داخلية وروحانية أكثر منها عوامل خارجية أو مادية (٢٩). ويطلق على هذه المرحلة التقدم تجاه تقرير المصير. (٣٠)



ويرى توينبي أن (التسامي) أساس علاقة المجتمع بالفرد في ظل عملية الإرتقاء والتقدم، ويحدد نوع المجتمعات التي تمر في أطوار التحضر، فالمجتمع هو "نظام للعلاقات بين الأفراد، ولايتأتي للكائنات البشرية أن تحقق وجودها الحقيقي إلا بتفاعلها مع رفاقها، وهنا يكون المجتمع ميدان عمل هذا العدد من الكائنات البشرية.

على أن الأفراد هم "مصدر الفعل" إذ إن جميع أسباب الارتقاء تنبعث من أفراد مبدعين أو أقليات صغيرة من الأفراد" ويتكون عمل هذه الأقلية من جزءين: (٣١)

الأول : تحقيق إلهامهم أو كشفهم مهما يكن من أمره.

الثاني: هداية المجتمع الذي ينتمون إليها إلى سبيل الحياة الجديد ـ مثل الأنبياء والرسل ـ.

وهكذا نجد عند توينبي أن هناك أقلية مبدعة تقود الجماهير المقلدة.. المكونة من البروليتاريا الداخلية والبروليتاريا الخارجية (٣٢). ولكن تجاوب هذه الفئات المتعددة التي تنهض بعملية الارتقاء ليست متماثلة، وتختلف باختلاف الكيفية التي يستجيب أو يرد بها الفرد أو الأقلية المبدعة أو المجتمع كله على التحديات المتتابعة، ومن هنا كانت الفروق بين أنواع المجتمعات الصغرى في كيان الحضارة الواحدة، كما هي الخصائص التي تميز تاريخ الحضارات المختلفة (٣٣). ولكن هذه المرحلة من تحقيق الإستجابات الناجحة للتحديات المتجددة لا تستم وعندها تفقد الأقلية المبدعة قدرتها على الإبداع، وتتحول إلى أقلية مسيطرة تحاول فرض تأثيرها على الجماهير بالقوة، مما يؤدى إلى الدخول في مرحلة سقوط الحضارات.

٢ ـ سقوط الحضارات:

يميز توينبي بين مرحلتي انهيار الحضارات وتحللها، ويرى أنه عندما يحدث الانهيار الحضاري فإن ذلك يعود إلى إخفاق الطاقة الإبداعية في الأقلية المبدعة التي



كانت تُفتتن بها الأغلبية فتقلدها وتسير في طريق الارتقاء بفضل هذا التقليد والمحاكاة، وعندما تتحول هذه الأقلية المبدعة إلى أقلية مسيطرة، مما يضطر أغلبية المجتمع آلى الرد على هذا الطغيان والسيطرة بالقوة، عن طريق سحب ولائها والعدول عن محاكاتها، ونتيجة لفقدان الثقة بين أقلية المجتمع الحاكمة، وأغلبيته المحكومة تتفكك وحدة المجتمع الاجتماعية، ويحدث الانهيار.

أما التحلل الحضاري فيحدث عندما تلجأ الأقلية المسيطرة إلى إنشاء الدولة العالمية عن طريق التوسع الخارجي والاتجاه إلى إقامة الإمبراطوريات بصفتها حلاً لمشكلتها الداخلية مع البروليتاريا الداخلية الناقمة، وصراعها مع البروليتاريا الخارجية التي أصبحت تسعى إلى الانقضاض على الدولة حين يلم بها الضعف والانهيار... وهكذا فإن الدولة العالمية لا تقوم إلا بعد انهيار الحضارة ونتيجة لها، وتحاول هذه الدول تحقيق الوحدة السياسية بين جماهيرها، كما تسعى إلى جمع الشمل خلال عملية التحلل. (٣٤)

أما ما تقوم به البروليتاريا الخارجية في هذه المرحلة فهو تكوين عصابات حربية بربرية، بينما تعتنق البروليتاريا الداخلية ديانة عالمية، وتستفيد الأديان من الوحدة التي تقيمها الإمبراطوريات بين أقاليمها سواء أكانت وحدة سياسية أو لغوية أو تشريعية، أو مالية، وانتشار شبكة المواصلات بين أجزائها، فذلك يساعد على إنتشارها.

وهكذا تنتقل بواسطة الدين مقومات النمو الحضاري إلى حضارات جديدة، ولقد اهتم توينبي بدرجة كبيرة بالنواحي النفسية والاجتماعية لإحداث التغير الحضاري، وقام بدراسة وتحليل الجسد الاجتماعي وألحق به دراسة وتحليلاً للفساد الذي يدب في أرواح الناس، وبالتالي يؤدي إلى تغيير جذري في سلوكهم ومشاعرهم وحياتهم. وتوصل إلى أنه أثناء مرحلة الانحلال والتدهور فإن الوسائل المتنوعة للسلوك والعيش، والتي كانت تمثل عملية نمو الحضارة يتم استبدالها بوسائل بديلة وأنه كما كان لمرحلة النمو رجالها، فإن مرحلة التدهور لها أيضاً أفرادها، ولكن في مرحلة النمو كان الجميع يستجيبون للتحديات بصورة موفقة وناجحة، بينما في



مرحلة التدهور فإن أفرادها يصبحون كالمحررين والمخلصين للمجتمع.

ولقد اهتم توينبي بجوانب الحضارة الغربية بالإضافة إلى الحضارات المندثرة، وتعرض إلى عدد من المشكلات الرئيسة التي لابد من مواجهتها، والتي تعاني منها الحضارة الحالية الآن كالاتي:

١ ـ الحرب ـ بصفتها سبباً رئيساً للانهيار وفناء الحضارات في الماضي، ويرى أنه مع تطور القنبلة الذرية فإن السيطرة على الحرب أصبحت أمراً حتمياً.

٢ ـ الصراع الطبقي الناشىء عن التصنيع وتذبذب العمال في سوق العمل بين العرض والطلب مما دفعهم إلى تشكيل النقابات العمالية التي تحافظ على مصالحهم في مواجهة أصحاب رؤوس الأموال، وبذلك نشأ الصراع الطبقي الاجتماعي الذي يؤثر بلا شك في النسق البنائي الاجتماعي.

٣ ـ النمو السكاني الذي يؤدي إلى البطالة من ضمن المشكلات التي قد تلازم الكثافة السكانية. (٣٥)

ومن استعراض آراء توينبي نجد أنه ركز على فكرة التحدي والاستجابة وعلى فكرة الوحدات الحضارية، والأدوار الحضارية، ولكنه في نهاية دراسته تخلى عن فكرة أن الحضارة غاية التطور التاريخي، وترك المكان لغاية أسمى هي الديانة العليا، وكان يرى أن أخطر كارثة يواجهها العالم اليوم أن الجماهير ـ خصوصاً الغربية ـ قد استعاضت عن الفراغ الديني بأيديولوجيات لا تفترق عن الأديان البدائية من حيث وثنيتها حيث عبادة الذات وإن تسترت تحت ستار القومية أو الاشتراكية أو سواها. (٣٦)

نظرية بيتريم سوروكين Pitirim Sorokin

اهتم سوروكين P. Sorokin مثل توينبي Toynobee بتحليل التغير مركزاً على الحضارة الغربية، ميداناً يستمد منه معلوماته (٣٨)، وقد نظر إلى التاريخ موضوعاً للدراسة مثل شبنجلر Spengler وحاول أن يصل إلى تعميمات ونماذج للتغير من



خلال المعلومات التي استمدها من مختلف الثقافات الحضارية وبخاصة الحضارة الغربية، مثل حضارات اليونان، والرومان، والثقافة الغربية، مع الأخذ في الاعتبار الثقافة المصرية، والهندية، والصينية للفترة من ٦٠٠ق.م إلى عام ١٩٢٠م.(٣٩)

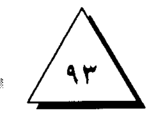
وقد حاول سوروكين أن يجمع بين الآراء النظرية التي تقول بأن التقدم يسير في اتجاه مستقيم ونظرية الدورات الحضارية، فوضع نظريته القائلة بأن التغير الاجتماعي يتم عادة في شكل دورات معاودة recurrent cylcles حيث يتخللها تحركات تقدمية في اتجاه واحد مستقيم.. فالحضارات تتطور وتنمو في اتجاه معين بالذات ولفترة معينة، ولكن لا تلبث أن تصادفها بعض القوى الداخلية فتضطر آنذاك إلى تغيير سيرها حيث تسلك طريقاً آخر يعود بها إلى حالتها الأولى السابقة. أي أن سوروكين يرى أن الاتجاه العام للتغير الاجتماعي يأخذ شكل التقدم المضطرد حتى يصل إلى حد معين، ثم يحدث جمود ثم تطور معاكس حتى يصل إلى حد آخر معين، ثم يرتد من جديد في الاتجاه المضاد، أي أن نمط التغير يكون عبارة عن تحول، ويتميز هذا التحول بانتقال دوري من حال إلى آخر في أحد الاتجاهين خلال نمط الثقافة المختلفة، وفي الاتجاه الآخر خلال النمط الفكري.(٤٠)

تقوم نظرية سوروكين في التغيرعلى مبدأين أساسيين هما: (٤١)

١ ـ مبدأ التغير الذاتي Principle of immanent

٢ ـ مبدأ الحدود Principle of limits

يقوم المبدأ الأول: على حتمية التغير في المجتمع، وأن كل المجتمعات في تغير مستمر حتى ولو بدت ثابتة من الخارج، فالتغير سُنة الحياة. كما أن العناصر الثقافية تؤثر في بعضها البعض وهي أجزاء مترابطة الحلقات. ويؤكد هذا المبدأ على أن التغير الذي يحدث في نظام اجتماعي إنما يكون نتيجة لسلسلة من التغيرات التراكمية الموروثة التي تحدد مستقبل التغير، فالبذرة مهما كانت البيئة المحيطة بها لا يمكن أن تنمو إلا على شكل نبات. وأن تأثير العوامل الخارجية ليس بشأن يذكر في توجيه التغير، أمام العوامل الداخلية الموروثة ولهذا يمكن التنبؤ بما سيؤول إليه النظام المتغير في المستقبل.



أما المبدأ الثاني فهو الحدود وهي القوى المضادة التي تتكون خلال فترة التغير والتي تقوم بتبديل اتجاه التغير، عندما يتجاوز المستوى الأفضل optimum point لكل نسق. ذلك أن التغيرات التي تحدث لا تكون إلى ما لا نهاية. ومن هذا يضطر النسق إلى تبديل اتجاهه، أو أن يكرر ما سبق أن مر به من اتجاهات، ومن هنا كان طابع التذبذب.

ويؤكد سوروكين في نظريته هذه على مفهوم النسق الثقافي الاجتماعي الفوقي، فهو مفهوم محوري هنا، ويعتبر أن النسق الثقافي الاجتماعي الكلي (للسكان مثلاً) نسقاً فوقياً super system ويتصف بالتكامل إلى حد ما.. ويتكون كل نسق فوقي من الأنساق الخمسة الأساسية وهي: اللغة، والدين، والفنون، والأخلاق، والعلوم، وينقسم كل منها بدوره إلى أنساق وأنساق عرقية، وأنساق فرعية الفرعية، وهكذا، وتتصف هذه الأنساق الأخرى بالتكامل إلى حد ما. ثم يوضح سوروكين أن الفكرة الأساسية للنسق الاجتماعي الثقافي الفوقي تتخلل نسيج المجتمع والثقافة، فإذا عُرف نسق الحقيقة السائد في المجتمع، أصبح بالإمكان معرفة أو استنتاج الطبيعة العامة لفنه وموسيقاه وفلسفته، وأخلاقه، وأيضاً الأنواع السائدة للعلاقات الاجتماعية فيه.

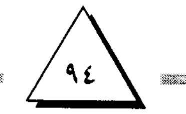
بناء على هذا قسم سوروكين المراحل التي يمر بها المجتمع وفق الآتي:

١ ـ مرحلة الثقافة الفكرية ideational culture.

٢ ـ مرحلة الثقافة الحسية (المادية) sensate culture.

٣ ـ مرحلة الثقافة المثالية (المختلطة) idealistic cultre.

ويري سوروكين أن هذا التقسيم لا يعني أن تكون الحياة الاجتماعية مصطبغة تماماً بأحد هذه الأنساق، ولكن قد يتجاوز نسقان منهما في ثقافة واحدة، ولكن ما يقصهة هو أن أحدهما تكون له السيادة على معظم نواحي الحياة الاجتماعية (٤٢).
وهذا ما سيتضح عندما نشرح كل دورة كالآتي:



١ - الثقافة الفكرية:

تتميز ثقافة المجتمع في هذه المرحلة بالصفة الدينية والميل إلى التقشف والروحانيات، أي أن العناصر المكونة للحضارة تكون قائمة على المعتقدات الدينية، وهذا النمط يؤدي إلى نوع من الأدب الروحي، وقيام نظام عائلي في التنظيم الاجتماعي وتكون الثقافة ثقافة روحية وليست مادية، ويطابقها سوروكين هنا مع مسيحية العصور الوسطى في أوروبا. (٤٣)

٢ - الثقافة الحسية:

تتصف الثقافة الحسية هنا بالتخلي عن النزعة الروحية، وتأخذ بالانغماس في الماديات واللذات الحسية. أي أن جميع العناصر المكونة للحضارة هنا تستند على العلم، والنظرة الوضعية في الأمور القانونية، والأخلاقية، وحتى الدينية. وفي هذه المرحلة يتصف الآدب بالواقعية، وتسود فلسفة الملذات، كما يبرز التقدم العلمي والتكنولوجي والصناعات الإنتاجية والإستهلاكية مما يؤدي إلى الترف والبذخ والإسراف. ويطابق سوروكين هذه المرحلة مع زمن ميلاد المسيح ـ عليه السلام ـ وأيضاً مع المرحلة الحالية للحضارة الغربية. (٤٤)

٣ - الثقافة المثالية:

بعد أن يعاني المجتمع من النزعة الحسية يتجه إلى ثقافة وسط بين الروحانيات والحسيات دون إفراط في إحداهما على الأخرى، أي أن الحقيقة هنا تتجه نحو المثاليات والأيديولوجيات سواء دينية أو سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية، وهنا نجد أن الفلسفة مثالية والمعرفة عقلية لا تجريبية ولكن هذا لا يحدث على وجه الإطلاق ولكن يختلط الأمران معاً وتكون هناك بعض الحقائق التي تستند إلى تفسير رواسب المرحلة السابقة، وبعضها يستند إلى التفكير العلمي .... فالثقافة هنا مثالية، ولقد استخدم سوروكين المصطلح "مثالي" ليصف هذه الصورة الخاصة بالثقافة ذات النسق الذي هو مزيج من النسقين الفكري والحسي، ولذلك فإن الثقافة المثالية هي ثقافة مختلطة، وهي تطمح إلى تحقيق تركيب يتألف من الثقافة الفكرية والحسية. (٤٥)

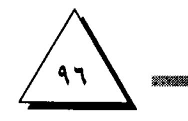
ويطبق مثاله على هذه الثقافة بما كان سائداً في أوروبا في القرن الثالث عشر والرابع الميلادي. (٤٦)

وهكذا نجد حسب رأي سوروكين أن المجتمع يسير في اتجاه مستقيم في كل دورة من الدورات الثقافية الحضارية إلى أن يستهلك خصائصها. فبعد أن يفرط في الروحانيات والزهد تفقد هذه القيم أثرها في النفوس فيملها الناس ليستمتعوا بالملذات الحسية، ويسيرون في هذا الخط إلى آخره إلى أن يملوا منها، ويعانون الكثير من المشكلات النفسية، والجسدية، والاجتماعية، فيهربون منها إلى اتجاه يوفق بين الاتجاه الأول والثاني وهو الاتجاه المثالي. (٤٧)

يؤكد سوروكين على خاصية التغير وأنها كامنة في النسق الثقافي الاجتماعي ذاته، فالثقافة بطبيعتها تتغير لأن التغير هو سنة الوجود، ولكن هذا لا يعني أن العوامل الخارجية كالمناخ والتربة ليس لها تأثير ولكنها تقوم بدور محدود في هذا التغير، فالتغير الملازم هو عبارة عن قدر أو تاريخ حياة، أي نسق اجتماعي ثقافي، أو هو ظهور الخصائص الكامنة المتأصلة في النسق، وعلى الرغم من أن الاتجاه الأساسي والمراحل الأساسية لعملية التغير هذه تتحدد سلفاً بواسطة القوى الداخلية للنسق ـ الحدود ـ إلا أن هناك مجالاً واسعاً للتباين والتنوع (٤٨)، ويمكن لكل سمة ثقافية أن توصف بأنها فكرية أو حسية، أو مثالية. فسوروكين لم يدعِ التجانس الكامل لأي ثقافة أمبيريقية empirical culture ولا الصفة الاحتكارية لأي نسق فوقي بدون وجود مختلط وتأثير قليل أو متساوٍ للأنساق الأخرى. (٤٩)

إن أفكار سوروكين كما رأينا تأخذ الطابع الدائري، فالتاريخ متذبذب بين مرحلة وأخرى من خلال الأنساق الفوقية الثلاثة... والتغير سمة لأي نسق اجتماعي ثقافي طالما كان واقعاً نشيطاً، وإذا كانت العوامل الخارجية تسهم في هذا التغير إلا أن العوامل الداخلية كما يرى سوروكين تقوم بالدور الأهم للتغير.

إن تأكيد سوروكين على تأثير هذه العوامل الداخلية بصفتها ميكانيزمات للتغير يضعه مع هؤلاء المفكرين الذين يرون أن التغير واقعة عادية وليست اعتباطية. (٥٠)



يري سوروكين أن الغرب في مرحلة السقوط، مثل ما يقول شبنجلر، غير أنه لم ينظر إلى المستقبل بالنظرة نفسها التي كانت لشبنجلر، إذ إنه يرى أن عدم التماسك والانحلال في النسق الاجتماعي الثقافي لا يعني نهاية الحضارة، فانحلال أو تدهور الثقافة الحسية في الغرب يعني وفق منظور سوروكين أنها تتجه إلى قمة peaks ثقافة جديدة فكرية أو مثالية وبالتالي فإن المهمة الإبداعية للثقافة الغربية والمجتمع سوف تستمر. . .

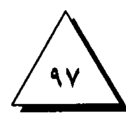
لقد قدم سوروكين نظرية دائرية للتغير وهي مدعومة بكمية من المعلومات والبيانات، وعمل ضخم كهذا قابل للمناقشة وللنقد، وهو مثل المنظّرين ذوي النظريات الدائرية، وضح أهمية وفائدة الاتجاه التاريخي في دراسة التغير. (٥١) ولم يعتمد على التاريخ الظني كما فعل فلاسفة التاريخ بل أقام نظريته على الاكتشافات المتعلقة بالسلالات والأعراق، وعلى المعلومات الكثيرة المستمدة من مختلف الحضارات. ولكن محاولته صب المراحل التطورية بشكل ثابت وسيرها حسب خطة مرسومة، أدت إلى إغفال الفوارق والاختلافات بين الحضارات.

كما أن مقولة التغير الداخلي الذاتي والحدود في التغير تلغي تأثير العوامل الخارجية والتأثيرات المتبادلة بين ثقافة المجتمعات، وفي ذلك مجانبة للواقع وإلغاء لعنصر أساس في التغير، وهو الانتشار الذي يعتبر من الخاصيات الأساسية للثقافة.

ومن الانتقادات التي وجهت إليه عدم ذكره أهمية العوامل الاجتماعية والنفسية في التغير والدور الثانوي الذي يقوم به الأفراد في تشكيل مستقبلهم في النسق المتغير. (٥٢)

ولكن رغم هذه الانتقادات فإنه قام بعمل مهم من خلال تأكيده على ضرورة فهم واستيعاب العلاقات المتداخلة للظاهرة الاجتماعية للتغير الحاصل، واقتراحاته حول اعتيادية التغير normality وتأكيده على ضرورة اتباع المنهج العلمي. (٥٣)

بعد هذا الاستعراض لنظريات الدورة الحضارية والتي تأثر مالك بأغلب روادها وتحليلاتهم وناقشها في مؤلفاته كما سيجيء ذكر ذلك لاحقاً ـ في الفصل الخامس ـ فإننا سنستعرض في الفصل التالي آراء مالك حول التغيير الاجتماعي .. وربما يكون



هناك سؤال حول العلاقة بين هذه النظريات التي تتحدث عن التغير الدوري الاجتماعي وتنظيرات مالك التي في معظمها تتحدث أو تفسر التغيير الاجتماعي وليس التغير؟

- **الإجابة حول هذا السؤال تكمن في عدة أسباب من أهمها :**

الأول: أن مالك كان متأثراً بهذه النظريات التي تشكل اتجاهاً نظرياً في علم الاجتماع.

الثاني: أن تنظيرات مالك في جزء منها تتحدث عن التغير الدوري الاجتماعي، وفي جزء منها عن التغيير الاجتماعي.... وهذا ما سوف نستعرضه في الفصل التالي.

الثالث: أن عملية التغيير عند مالك مرتبطة بفهم عملية التغير.

****



هوامش الفصل الثالث

(١) Strasser, Herman, and randall, susans an introduction to theories of social change, herman strasser, u.s.a., 1981. pp. 19 - 20.

(٢) هو عبد الرحمن بن محمد بن الحسن بن خلدون، لقب بولي الدين، ولد في تونس في شهر رمضان سنة ٧٣٢ هـ-١٣٣٢م. حفظ القرآن وهو صغير، ودرس على يد والده والعديد من أساتذته الفقه واللغة العربية والعلوم العقلية من رياضيات وفلك وفن وطبيعيات ومنطق وفلسفة، وقد اشتهرت أسرته في الأندلس بالعلم والسياسة، وقد تقلد ابن خلدون عدة مناصب سياسيةوإدارية، وتنقل إلى عدة مناطق في العالم العربي، وكان لرحلاته ولعلمه وفلسفته دور كبير في محصلته الفكرية التي جاءت نتيجة للبيئة السياسية والاجتماعية التي كانت سائدة في ذلك العهد من إنهيار الحضارة الإسلامية، وقد كان هذا واضحاً من خلال مقدمته التي أنجزها خلال اعتكافه في قلعة بني سلامة بولاية تيارت وكان عمره عندما قصد القلعة في ٧٧٦هـ اثنين وأربعين عاماً... وقد توفي ابن خلدون في مصر يوم ٢٥ رمضان سنة ٨٠٨هـ-١٤٠٦م.

(٣) Mahdi, Muhsin. ibn Khaldun's philosophy of history. second impression. london : george allen & unwin, 1971, p. 190

(٤) العويسي، عبد الله. مشكلة الحضارة ـ دراسة نقدية في ضوء الإسلام. دكتوراة في الثقافة الإسلامية ـ كلية الشريعة ـ جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. الرياض: ١٤١٣هـ. "غير منشورة". ص ٧٨ ـ ٧٩.

وانظر أيضاً فيما يخص "قانون التدرج" : الوردي، علي .ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته. تونس : الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٧٧م. ص ١٧٦.

وأيضاً: الجابري، محمد عابد. العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في



التاريخ الإسلامي. ط٣. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢م. ص١٧٦.

(٥) ابن خلدون، عبد الرحمن. المقدمة. ط ٥، بيروت ـ لبنان.. دار القلم ١٩٨٤م. ص٤٦.

(٦) الوردي، علي. مرجع سابق. ص ٨٢.

(٧) ابن خلدون، عبد الرحمن. مرجع سابق، ص ١٨٨.

(٨) أومليل، علي. الخطاب التاريخي دراسة لمنهجية ابن خلدون. بيروت ـ لبنان: معهد الإنماء العربي، (ب.ت)، ص ٦٨.

(٩) ابن خلدون، عبد الرحمن، مرجع سابق، ص ١٧٠ – ٧١٧.

(١٠) يذكر ابن خلدون أن هناك عدة دول تجاوزت عمر ثلاثة أجيال كدولة العبيديين ودولة صنهاجة، ودولة الموحدين وعلى الأخص دولة العرب الإسلامية، (المقدمة، ص ٤٧٦).

(١١) إذا قارنا بين مراحل الأجيال الأربعة للدولة وبين الأطوار الخمسة، سنجد أن ابن خلدون يستعيد بتفصيل أكبر في الأطوار الخمسة ما يعرضه في حديثه عن الأجيال الأربعة.

(١٢) Mahdi, m., op, cit,p.203

(١٣) Lauer, robert h., perspectives on social change, 3rd, london: allyn and bacon, inc., 1982, p. 40.

(١٤) أزوالد شبنجلر.. عالم ألماني ولد في ١٨٥٦م وتوفي في ١٩٣٦م، أحدث كتابه "تدهور الغرب" the decline of the west الذي أصدره في ١٩١٨م ضجة كبيرة لتشاؤمه وتوقعه انهيار الحضارة الغربية، ثم أصدر مؤلفه عن "الدولة" في عام ١٩٣٣م يشرح فيه حقيقة الدولة وتطورها التاريخي وأنها ذات ثقافة تنصهر فيها تجربة المجتمع.

(١٥) Vago, steven, social change, holt rinehart and winston, u.s.a., 1980.p.78.

(١٦) Appelbaum, richard, theories of social change, markham publishing co., chicago, 1970, p.99.



Martindale, don. the nature and types of sociological theory. boston : houghton- mifflin. 1981,pp. 118- 119.

ـ أزوالد شبنجلر. تدهور الحضارة الغربية. ترجمة أحمد الشيباني. بيروت ـ لبنان: دار مكتبة الحياة، (ب.ت). ج ١. ص٣٩.

(١٧) يري شبنجلر أنه حوالي ٣٠٠٠ق.م قامت حضارتان: احداهما على شاطىء النيل هي الحضارة المصرية، والأخرى على شاطىء الفرات وهي الحضارة البابلية.. وفي عام ١٥٠٠ق.م بدأ ميلاد حضارات جديدة: أولاها الحضارة الهندية في بنجاب العليا، والثانية هي الحضارة الصينية التي شاهدت النور عقب الأولى بمائة عام وكانت على نهر الهوانج ـ هو حوالى ١٤٠٠ق.م وأخيراً الحضارة الكلاسيكية على بحر إيجه حوالي سنة ١١٠٠ق.م.

أما الحضارة العربية فقد بدأت منذ عام صفر إلى ١٠٠٠م ، والحضارة الغربية منذ عام ٩٠٠م وستبقى وفق رأي شبنجلر إلى عام ٢٤٠٠م.

انظر: شبنجلر، أزوالد، المرجع السابق، ج ٢. ص٧٦٦ وما بعدها.

(١٨) بدوي، عبد الرحمن. خلاصة فكر الأوروبي. شبنجلر. ط ٢. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، (ب.ت). ص ٧٢.

(١٩). (٢٠) المرجع السابق، ص ٧٠ ـ ٧٢.

(٢١) أزوالد شبنجلر. مرجع سابق، ج ٢ ص ٢٥ ـ٥٠

(٢٢) كوول، ف. ر. التاريخ والحضارة. ترجمة أحمد الشيباني. جده: مؤسسة عكاظ للصحافة والنشر. ص ٣٦ ـ ٣٨.

(٢٣) آرنولد توينبي.. مؤرخ بريطاني ولد في لندن عام ١٨٨٩م وتوفي عام ١٩٧٥م وكان أستاذاً للغة اليونانية والتاريخ البيزنطي بجامعة لندن. كتب موسوعته التاريخية "دراسة التاريخ" في خلال أربعين عاماً استغرقها بين التفكير وجمع مادتها وتأليفها ثم الرد على منتقديها من عام (١٩٢١م ـ ١٩٦١م) وتقع في عشرة مجلدات ملحق بها مجلدان للرد على منتقديه.



(٢٤) lauer, robert h., op, pp. 37 - 38.

Martindale, don, op . cit, pp. 120 - 123.

(٢٥) توينبي، أرنولد . مختصر دراسة التاريخ . ترجمة فؤاد محمد شبل، مراجعة محمد شفيق غربال . القاهرة : الإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية، ١٩٦١م . ج ٤، ص٩٠ .

(٢٦)، (٢٧) lauer, robert h., op, cit, p.41.

(٢٨) ibid, p40 .

(٢٩) توينبي، أرنولد . مرجع سابق . ج ٤ :١٢ .

(٣٠) المرجع السابق . ج ١ :٤٧٦

(٣١) المرجع السابق . ج ٤ :١٣

(٣٢) البروليتاريا الداخلية : يعرفها توينبي بأنها العنصر الاجتماعي أو تلك الجماعة التي تكون (في) مجتمع معين ولكنها لا تكون (منه)، في أي دور لأشخاص الذي لا يتصور بدونه عالم الأشياء، ولا عالم الأفكار انشقت في جسم الحضارة الهيلينية أيام انحلالها والتي يمكن اتخاذها نمطاً عاماً لما قام من أشبالقيم المسيحية بنيانها . هذه القيم ا البروليتاريا مؤلفة من مواطني المدن الهيلينية التي نكبتها الفتن السياسية والأزمات الاقتصادية، ومن جموع الرقيق وأبناء الأمم المغلوبة، وهؤلاء جميعاً كانوا بروليتاريين لشعورهم الحاد بأنهم ليسوا في الواقع جزءاً من كيان المجتمع الهيليني .

البروليتاريا الخارجية : يري توينبي أن اشعاع الحضارة النامية يمتد إلى امداء بعيدة وتنفذ تأثيراتها الاقتصادية والسياسية والثقافية إلى مطارح القبائل البدائية المجاورة لها فتجذبها إلى موكب الأغلبية السائرة وراء الأقلية الخلاقة فيها، وتظل هذه فعاليتها إلى أن يعروها الضعف والانحلال، فتفقد جاذبيتها وتخسر طاعة القبائل المجاورة ومحاكاتها تغريها بالإغارة عليها، لاقتطاع أطرافها السائبة والتمركز فيها وجعلها جبهات حرب .

انظر : توينبي، أرنولد . مرجع سابق، ج ٢، ص ١٦٠ ـ ١٩٤ .

(٣٣) مثال على ذلك أن الحضارة الهيلينية جمالية الطابع، والحضارة الهندية دينية النزعة، والحضارة الغربية علمية المنحى آلية السمات .

(٣٤) توينبي، آرنولد . مرجع سابق، ج٤ : ١٦ ـ ١٧ .

(٣٥) lauer, robert, op, cit,p.44.

(٣٦) توينبي، آرنولد . مرجع سابق . ج٤ : ٢٤

(٣٧) بيتريم سوروكين (١٨٨٩م ـ ١٩٦٨م)، ولد في روسيا ودرس بجامعة سان بطرسبرج (لينينجراد سابقاً) وعمل في مرحلة مبكرة من حياته بمهنة التدريس والبحث العلمي والتأليف، وكذلك في العمل السياسي، ولكنه غادر روسيا إلى تشيكوسلوفاكيا بعد أن حكم عليه بالإعدام لأسباب سياسية، ثم خففت العقوبة إلى النفي، وبعد سنتين من بقائه هناك، غادر إلى الولايات المتحدة الأمريكية، وأصبح أستاذاً لعلم الإجتماع في جامعة مينيسوتا، ثم انتقل منها إلى جامعة هارفرد . . . وقد ألف العديد من المؤلفات المهمة ومنها "الديناميات الاجتماعية والثقافية"، و"المجتمع والثقافة"، و"النظريات الاجتماعية" .

(٣٨) Appelbeaum, r,op, cit.p,101

(٣٩)، (٤٠) Lauer, robert h., op, cit, .P. 42

(٤١) Appelebeaum, R., op, cit, p. 102

(٤٢)، (٤٣) Lauer, Robert H., op.cit, p.43.

(٤٤) لا يفهم من قول سوروكين أن الثقافة الحسية تتجسد في الزمن المعاصر لمولد المسيح وأيضاً للوقت والزمن المعاصر الآن في الحضارة الغربية يعني أنها عودة لذلك النوع من الثقافة الذي وجد في زمن المسيح ـ عليه السلام ـ بل إن ما قصده هو أن المرحلة الحسية الحالية تشبه تلك المرحلة الحسية التي كانت في ذلك الوقت فيما يتعلق بتركيزها على المظاهر المادية للحياة، ولكن هناك اختلاف جوهري في مضمون ومحتوى الأنساق الثقافية الحسية، واستخدام سوروكين مفهوم الشكل والمحتوى



Form and content ليوضح أن الشكل لا يتغير ولكن المحتوى هو الذي يتغير.

انظر: – Lauer, Rober H., op, cit, P.43.

(٤٥) كوول، ف. ر. مرجع سابق. ص٥٧.

(٤٦) lauer, robert h., op,cit,p.44

(٤٧)، (٤٨) Appelebeaum, R., op, cit, pp. 101-103

(٤٩) يُورد سوروكين مثالاً على هذا بأن بعض مظاهر الثقافة مثل الفلسفة والدين والعلم في مرحلة معينة سنجد أنها وفي جزء منها تختلف عن العنصر الثقافي السائد والمسيطر على ثقافة تلك المرحلة، فإذا كانت النسبة الكبرى مثلاً للفن في القرن العاشر إلى القرن الحادي عشر الميلادي فكرية، فيجب أن لا ننسي أن هناك أرقاماً صغيرة – كما يقول– من هذا الفن تأخذ الطابع المثالي وأخرى تأخذ الطابع الحسي.

انظر: – Lauer,Robert H., op,p.47

(٥٠). (٥١) Ibid, p,47.

(٥٢)، (٥٣) Ibid, p,48.

****



الفصل الرابع

نظرية التغيير الاجتماعي عند مالك بن نبي

- مفاهيم نظرية التغيير الاجتماعي عند مالك بن نبي .
- أساس التغيير الاجتماعي .
- قانون التغيير الاجتماعي .
- نطاق التغيير الاجتماعي .
- هدف التغيير الاجتماعي وشروطه .
- القائم بالتغيير الاجتماعي

الفصل الرابع

نظرية التغيير الاجتماعي عند مالك بن نبي

لقد تبني مالك نظرية الدورة الحضارية من خلال تنظيراته عن التغيير الاجتماعي متأثراً برواد هذه النظرية ـ كما سبق أن وضحت ذلك في نهاية الفصل السابق ـ واستخدم فكرة (الدورة) التي استنبطها ابن خلدون وطوّرها مالك فيما يخص الارتفاع بها إلى مستوى الحضارة بدلاً من الدولة واستخدمها في تأكيد الجانب الحركي في الحضارة الذي يساعد على معرفة عوامل التقهقر والانحطاط، وفي الوقت نفسه الإلمام بشروط النمو والتقدم.

سأقوم هنا باستعراض هذه التنظيرات الاجتماعية لمالك وتحليلها لمعرفة موقعها من "النظرية الاجتماعية" وسيتم تحليلها وفق النقاط التالية:

١ ـ مفاهيم نظرية التغيير الاجتماعي عند مالك بن نبي.
٢ ـ أساس التغيير الاجتماعي.
٣ ـ قانون التغيير الاجتماعي.
٤ ـ نطاق التغيير الاجتماعي.
٥ ـ هدف التغيير الاجتماعي وشروطه، ثم تحديد من الذي يقوم بعملية التغيير الاجتماعي.

مفاهيم نظرية التغيير الاجتماعي عند مالك:

يستخدم مالك مجموعة من المفاهيم المترابطة في نظريته حول التغيير الاجتماعي ومن أهم هذه المفاهيم:

١ ـ التغيير الاجتماعي:

التغيير الاجتماعي عند مالك بن نبي يُعد عملية بنائية تستهدف إقامة حضارة بواسطة نظا م من العلاقات الاجتماعية، أو هو تحويل الواقع الاجتماعي المتخلف إلى



تركيب حضاري متقدم عن طريق شبكة العلاقات الاجتماعية.

فالتغيير الاجتماعي بالضرورة من صنع الأشخاص، والأفكار، والأشياء، جميعاً، ولابد من توفر صلات ضرورية بين هذه العناصر كي يؤدي التغيير الاجتماعي وظيفته ويتحقق الوصول بالمجتمع إلى الحضارة. (١) هذه الصلات هي شبكة العلاقات الاجتماعية التي تنشأ نتيجة التفاعل بين العناصر الثلاثة الأولى ـ الأشخاص، والأشياء والأفكار، وترابطها في كيان عام من أجل عمل مشترك هو تحقيق الحضارة.

يفّرق مالك بين التغيير الاجتماعي والتغير الاجتماعي. فالتغيير الاجتماعي ظاهرة تقدم أو نمو يحقق بناء الحضارة وفق قانونها، يتجلى من خلال تدخل الانسان بالتخطيط، أما التغير الاجتماعي فهو ظاهرة تلقائية تسير بحسب القانون وتشمل التغير نحو الأسوأ أو الأفضل، ولهذا فإن مالكاً يؤكد على وظيفة التغيير الاجتماعي في المجتمع التاريخي ـ كما سيجيء شرحه لاحقاً ـ والغاية منه الوصول إلى الحضارة. ويعتبر التغيير الاجتماعي هنا منوطاً بالدفعة الروحية الدينية في نفوس الأفراد وتأثيراتها الواسعة في المحيط الثقافي والاجتماعي، والعلاقات المتبادلة بين السلوك الفردي والسلوك الاجتماعي.

٢ ـ الحضارة:

عرّف مالك الحضارة بعدة تعريفات بحسب الزاوية التي يتناول الحضارة منها فعرفها باعتبار جوهرها، وباعتبار مبدئها الذي تقوم على أساسه، وباعتبار تركيبها، وباعتباروظيفتها، وباعتبار وحدة كيانها والصلة بين روحها ومنتوجاتها.... وسوف نستعرض هذه التعريفات كالآتي: (٢)

أ ـ الحضارة باعتبار جوهرها: تتطابق الحضارة بهذا الاعتبار مع معنى الثقافةعنده، فهو يعرّفها بأنها: "في جوهرها عبارة عن مجموعة من القيم الثقافية المحققة" (٣) . فالثقافة هي جوهر الحضارة لأن كل "واقع اجتماعي هو في أصله قيمة ثقافية خرجت إلى حيز التنفيذ فجوهر الأول هو جوهر الآخر بالضرورة" (٤).

ب ـ الحضارة باعتبار مبدئها الذي تتأسس في ضوئه وطبيعة مجتمعها: فهو يعرِّفها



من هذا الجانب بأنها: "إنتاج فكرة حية تطبع على مجتمع في مرحلة ما قبل التحضر، الدفعة التي تجعله يدخل التاريخ، فيبني هذا المجتمع نظامه الفكري طبقاً للنموذج المثالي الذي اختاره، وعلى هذا النحو تتأصل جذوره في محيط ثقافي أصيل، يتحكم بدوره في جميع خصائصه التي تميزه عن الثقافات الأخرى" (٥).

ج ـ الحضارة باعتبار تركيبها: فهي من هذا الجانب "بناء مركب اجتماعي يشمل ثلاثة عناصر فقط، مهما كانت درجة تعقيدها كحضارة القرن العشرين"(٦). وهذه العناصر هي: الانسان، والتراب، والزمن، ولكن لابد من أن يركبها العامل الأخلاقي، وبدون هذا العامل يوشك أن تتمخض العملية عن كومة لا شكل لها متقلبة عاجزة عن أن تأخذ اتجاهاً، أو تحتفظ به، أو أن تكون لها وجهة بدلاً من أن تكون كلاً محدداً في مبناه وفيما يهدف إليه.(٧)

د ـ الحضارة باعتبار وظيفتها: فهي من هذا الجانب الذي يركز عليه مالك كثيراً "جملة العوامل المعنوية والمادية التي تتيح لمجتمع ما أن يوفر لكل فرد من أعضائه جميع الضمانات الاجتماعية اللازمة لتقدمه" (٨). ونلاحظ في هذا التعريف أنه لم يحصر مفهوم الحضارة في الجوانب المعنوية، ولم يقصرها في المجالات المادية فقط.، كما هي لدى العديد من علماء الأنثروبولوجيا، وهي أيضاً "مجموع الشروط الأخلاقية والمادية التي تتيح لمجتمع معين أن يقدم لكل فرد من أفراده في كل طور من أطوار وجوده منذ الطفولة إلى الشيخوخة، المساعدة الضرورية له في هذا الطور أو ذاك من أطوار نموه" (٩).

هـ ـ الحضارة باعتبار وحدتها أو علاقتها بمنتوجاتها: فهي من هذا الجانب "كلٌّ" أي مجموع منسجم من الأشياء والأفكار بصلاتها ومنافعها وألقابها الخاصة وأماكنها المحددة" (١٠)، كما يعرفها مالك بأنها "مجموعة من العلائق بين المجال الحيوي (البيولوجي) حيث ينشأ ويتقوى هيكلها، وبين المجال الفكري حيث تولد وتنمو روحها" (١١).

الحضارة عند مالك ليست كل شكل من أشكال التنظيم للمجتمعات البشرية، ولكنها شكل نوعي خاص يحمل سمات معينة، ويهدف إلى وظيفة معينة



ويتسم بالرقي. أى أن المعطيات النفعية والضمانات الحياتية هي المؤشر على أداء الحضارة لوظيفتها وبالتالي فإن العمل التغييري الحضاري هو عملية تأليف بين الانسان، والتراب، والزمن بواسطة الدين الذي يتيح توجيه الإنسان ثقافياً بما يؤهله لاستغلال وتوظيف طاقاته والمواد الأولية في الأرض، واستغلال الزمن عملياً واجتماعياً بما يؤدي إلى الحضارة.

وهكذا نجد أن مالكاً يعرِّف الحضارة بما يتفق ومنهجه في استقراء الوقائع لمحاولة استنتاج قانونها، فهو وإن رأى أن ثمة حضارة إنسانية تكشف في سيرها عن خطة للمجموع، فإن ما يهمه هو الحضارة في نطاق مجتمع معيَّن كالمجتمع الإسلامي أو المجتمع الغربي أو نحو ذلك، وقد عرَّفها من هذه الناحية بعدة تعريفات كما وضحنا، وبالرغم من اختلاف هذه التعريفات، إلا أن نقطة الانطلاق عند مالك هي الفاعلية في النشاط الإنساني، لأن الحضارة مرهونة في وجودها بهذه المسألة كما يرى مالك.

٣ ـ المجتمع:

يفرق مالك في استعماله لمصطلح المجتمع بين مجتمع ما قبل الحضارة، ومجتمع الحضارة، فالأول هو المجتمع البدائي أو الساكن الذي لا يمارس وظيفته التاريخية، والثاني هو المجتمع التاريخي الذي دخل نطاق الحضارة، وإذا ما أطلقه فليس مراده أي مجتمع يتكون من مجموعة الأفراد بل هو (المجتمع التاريخي) الذي تتغير الجماعة التي تعيش فيه باستمرار من أجل الوصول إلى الحضارة، أو هي التي تتحرك من أجل المحافظة على التقدم..

وبهذا فهو ذلك المجتمع الذي يحتوي مجموعة من الأفراد المكيّفين، أي الذين تم تحويلهم إلى أشخاص قادرين على العمل المشترك تجاه غاية محددة، وهدف واحد هو الوصول إلى حضارة من نوع راقٍ، وبالتالي فإن هذا التحديد يخرج المجتمع البدائي الساكن ويقتصر على المجتمع المتحرك المتكيف تبعاً لقانون التغيير والمعدل لمكونات بنائه الاجتماعي بما يتفق وبواعث التغيير وغايته. [١٢]. فالمجتمع هو الحامل للحضارة والمنشيء لها في الوقت نفسه.



٤ ـ الديـــن:

الدين أو الفكرة الدينية عند مالك أساس كل مشروع تغييري، وهو يهتم به ـ في الغالب ـ من حيث وظيفته الاجتماعية في صياغة الشخصية الحضارية وبناء العلاقات الاجتماعية، فالدين القادر على إحداث التغيير هو الدين السماوي، وإن كان التغيير بواسطتة يحدث أحياناً بطريقة مباشرة كما في الحضارة الإسلامية أو الحضارة الغربية وأحياناً بطريقة غير مباشرة، فالفكرة الدينية تتدخل إما مباشرة أو بواسطة أخرى في التركيبة المتآلفة لحضارة ما وفي تشكيل إرادتها.. من هنا نجد أن الوظيفة الاجتماعية للدين تتحقق في شكل تركيب يهدف إلى تشكيل قيم تمر من الحالة الطبيعية إلى وضع نفسي زمني ينطبق على مرحلة معينة لحضارة، وهذا التشكيل يجعل من الإنسان العضوي وحدة اجتماعية، ويجعل من الوقت الذي ليس سوى مدة زمنية مقدرة بساعات تمر وقتاً اجتماعياً مقدراً بساعات عمل، ومن التراب الذي يقدم في صورة فردية مطلقة غذاء الإنسان في صورة استهلاك بسيط مجالاً مجهزاً مكيفاً تكييفاً فنياً يسد حاجات الحياة الاجتماعية الكثيرة تبعاً لظروف عملية الإنتاج. (١٣)، وهذه القدرة على التركيب ذات ارتباط بجوهر الدين وطبيعته فهو يحتوي على جانبين:

أ ـ الجانب الغيبي المتمثل في العلاقة بين العبد والمعبود، وهذا الجانب هو الأصل في الحركة الاجتماعية بما يمنحه للفرد من دافعية، فالإيمان هو الذي يولد الاندفاع والحركة والتي تتجسد في فعل اجتماعي بحيث تغدو كل علاقة غيبية، وقد تجسدت في علاقة اجتماعية.

ب ـ الجانب الاجتماعي الذي هو ثمرة العلاقة مع المعبود في المجال الاجتماعي.

وهكذا فالجانبان مترابطان لا ينفك أحدهما عن الآخر، فالجانب الاجتماعي ـ بحسب رؤيته ـ مترتب على الجانب الغيبي بل هو نتيجة في التاريخ، ولذا فإن ظهور الجانب الاجتماعي للدين متوقف على قوة الإيمان بالغيب "فالفكرة الدينية لا تقوم بدورها الاجتماعي إلا بقدر ما تكون متمسكة بقيمتها الغيبية، أي بقدر ما تكون معبرة عن نظرتنا إلى ما بعد الأشياء الأرضية" (١٤). فالعلاقة الروحية بين الله ـ



عزوجل ـ والإنسان هي التي توجد العلاقة الاجتماعية، وبواسطة شبكة العلاقات الروحية تتحقق شبكة العلاقات الاجتماعية التي تتيح لهذا المجتمع أن يقوم بمهمته الأرضية، كما أن الجانب الغيبي هو الممد للمجتمع بالمبررات التي تحقق الإرادة الجماعية وتمكنه من أداء نشاطه المشترك. (١٥)

والإيمان بالغيب كما أنه يكون في الدين السماوي فهو يكون في بديله اللاديني أو الدنيوي في شكل مشروع زمني، فمالك لا يقصره على الإيمان بالخالق بل هو في رؤيته يتسع ليشمل الغيب، ولو كان الغيب من نوع زمني أي في صورة مشروع إجتماعي يعيد الأمل، مثل بناء مجتمع جديد يضع حجره الأول جيل وتواصل بناءه الأجيال المتتابعة (١٦). ولكنه يفرده من حيث قوة الدوافع بين الدين السماوي والدين الأرضي، فأقوى الدوافع إنما تستمد من الدين السماوي الذي يكشف للإنسان قيمته الحقيقة.

إن وظيفة الدين الاجتماعية ـ بحسب استخدام مالك ـ رهن بممارسة الإنسان ولذلك يفرق في الدين بين صدق الفكرة الدينية وفاعليتها، فالدين وإن كان صحيحاً فإنه يفقد فاعليته الاجتماعية بسبب الإنسان الذي يحمله كالدين الإسلامي من خلال إنسان ما بعد الموحدين، كما أن الدين وإن كان باطلاً فإن فاعليته تظهر بحسب الإنسان الذي يحمله كالفكرة الشيوعية من خلال المؤمنين بها.

٥ ـ الثقافة:

ينظر مالك إلى الثقافة من خلال علاقتها بالحضارة،، ووظيفتها في التغيير الاجتماعي، وقد جاء مفهومه عنها من خلال زاويتين: (١٧)

أ ـ الزاوية التاريخية..

حيث أنها تشكل مجموعة من الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية التي تؤثر في الفرد منذ ولادته وتصبح لا شعورياً العلاقة التي تربط سلوكه بأسلوب الحياة في الوسط الذي ولد فيه، وهي على هذا المحيط الذي يشكل فيه الفرد طباعه وشخصيته.



والثقافة من هذه الزاوية تعكس الحضارة وترتبط بدورتها التاريخية، ويشبه مالك وظيفتها في المجتمع المتحضر من هذه الناحية بوظيفة الدم في جسم المجتمع فوظيفتها تغذية حضارته، وهي من خلال هذا تحمل أفكار النخبة كما تحمل أفكار العامة، وبهذا تمنح الحضارة صفاتها الخاصة بمجتمع معين، كما أنها تحدد قطبي الحضارة العقلي والروحي.

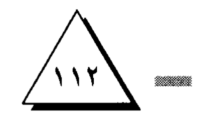
ب ـ الزاوية التربوية..

حيث ينظر إليها مالك بوصفها منهاجاً للتربية يتيح إعادة بناء الشخصية لتسهم بفاعلية في بناء الحضارة، وهي من هذه الزاوية الرابطة الأخلاقية والجمالية، والعقلية والتقنية التي تربط أفراد المجتمع، حيث يقول في تعريفها: "أنها مجموعة تراكيب أربعة هي المبدأ الأخلاقي، والذوق الجمالي، والمنطق العملي، والصناعة"(١٨). ويؤسس تعريفه هذا على تحليل العناصر الأساسية للعمل فكل عمل ثقافي يحتوي على المبدأ الأخلاقي، والذوق الجمالي، والمنطق العملي، والصناعة، وهذه العناصر هي التي تحرك الإنسان باتجاه المجتمع بتحويله من فرد إلى شخص يسهم في إنجاز شبكة العلاقات الاجتماعية.

ويربط مالك بين الثقافة في وظيفتها الاجتماعية في المجتمع المتحضر وبين فعالية الفرد باعتبار أن "الفعالية" صفة ملازمة للإنسان المتحضر وبين "عدم الفعالية" باعتبارها أيضاً صفة ملازمة للإنسان الخارج من الحضارة، إذ أن الثقافة المربية من خلال دورها التغييري في المجتمع تقوم بتحويل الفرد من كونه ذا نزعة فردية إلى شخصية اجتماعية، أي إلى ذرة حضارية قادرة على التفاعل المثمر ومنها يبدأ فعل التغيير الاجتماعي..

٦ ـ الأيديولوجيا:

يستخدم مالك مصطلح "المفهومية" للتعبير عن "الأيديولوجيا" ويعني بها العنصر الذي يحقق جمع وتحريك الطاقات الاجتماعية أو تحقيق الوحدة في النشاط الاجتماعي بواسطة إدماج النشاط الفردي "للشخص" الذي صاغته الثقافة في النشاط



الاجتماعي لإقامة الحضارة. (١٩)، ويستمد مالك معطيات هذا المفهوم من واقع النشاط المشترك للأفراد في المجتمع، فالعمل الجماعي يختلف بالطبع عن العمل الفردي إذ أن العمل الجماعي هو العمل الذي يتم إنجازه وفق مبرر واحد ومنهج واحد من طرف الأشخاص المشتركين في إنجازه، وكي يتم إنجاز هذا العمل الجماعي لابد من الأيديولوجيا بوصفها إطاراً يحرك الطاقات الاجتماعية للأفراد من خلال توفيرها الباعث الواحد، وأيضاً المنهج الواحد. (٢٠)، إذ أن فقدان المبررات أو اختلافها ـ أي غاية الحياة وأهدافها ـ يشكل حالة سلبية خطيرة تعطل البناء الاجتماعي، وعلى هذا فوظيفةالأيديولوجيا في العمل التغييري في تجميعها نشاط الأفراد وصياغته في نشاط مشترك عن طريق ما تحويه من المبررات والدوافع التي تعطي النشاط فاعليته، وتوتره، والمنهج الذي يوحد الطاقات ويحدد مسارها التاريخي، وهي ذات علاقة وثيقة بالثقافة. فالثقافة تصوغ الشخصية الفردية، والأيديولوجيا تدمج نشاطه في النشاط الاجتماعي.

٧ ـ التاريخ:

هذا المفهوم عند مالك يأخذ بعداً ديناميكياً، فالتاريخ في نطاق خاص هو العمل المشترك لأمة من الأمم أو مجتمع من المجتمعات، وفي النطاق العام هو العمل المشترك للإنسانية، وهذا العمل المشترك يسهم في صنعه كل من القلب، والعقل، واليد. ذلك كي يسير المجتمع من النقطة (أ) إلى النقطة (ب) مثلاً لابد من وجود العلاقة الاجتماعية.، وكل علاقة اجتماعية تصدر حتماً من دوافع القلب، ومن مبررات وتوجيهات العقل، ومن حركات الأعضاء، وهكذا يصنع التاريخ (٢١)، فحركة التاريخ مرتبطة بحركة الإنسان، فإذا تحرك الإنسان تحرك المجتمع والتاريخ، وإذا سكن سكن المجتمع والتاريخ. هذه العلاقة تؤكد على العلاقة العضوية بين التاريخ بوصفه مجالاً لفعالية الإنسان وديناميكيته، وبين الإنسان الفاعل، الإنسان الذي صاغته الثقافة الدينية فتفاعل مع الزمن والتراب وفق معادلة إنتاج الحضارة من خلال دورة التاريخ، فالعمل التاريخي لا يمكن أن يتم إذا لم تتوفر صلات ضرورية داخل عوالم الأشخاص والأشياء والأفكار لتربط أجزاءها وتشكّل كيانها العام من أجل عمل مشترك، بواسطة فكرة دينية.



٨ ـ شبكة العلاقات الاجتماعية:

شبكة العلاقات الاجتماعية هي مجموع العلاقات الاجتماعية الضرورية الناتجة عن الصلات والعلاقات بين عوالم الأشخاص ، والأفكار، والأشياء في المجتمع ، وتبدأ وظيفتها في المجتمع منذ ميلاد هذا المجتمع إذ أنها أول عمل تاريخي يقوم به المجتمع، وميلاده مشروط باكتمال هذه الشبكة من العلاقات الضرورية، والدين بوصفه علاقة روحية بين الله والإنسان هو العنصر الرئيس لميلاد العلاقة الاجتماعية التي تربط الانسان بأخيه الانسان في المجتمع.

فهي إذن الوسيلة التي يتم من خلالها تكوين الصلات والروابط الضرورية بين عناصر التغيير الاجتماعي، وفي مفهوم مالك أن العلاقات الاجتماعية التي تشكّل هذه الشبكة ليست مجرد أثر ناتج عن إضافة أشخاص وأفكار وأشياء إلى المجتمع بل إن كل عالم من هذه العوالم، وعن طريق اتصاله بالآخر من خلال هذه الشبكة من العلاقات الاجتماعية إنما يمثل ويشكّل البناء الاجتماعي للمجتمع في مرحلة من مراحل تغييره، أي في مرحلة يعتبر كل عالم منها ـ في ذاته ـ ثمرة هذه التغيير.(٢٢)، ويوظف مالك الصور التي تكون عليها هذه الشبكة لنستنتج منها مدى فاعلية النشاط المشترك للأشخاص في المجتمع والعلاقة بين هذه الشبكة وبين المجتمع، فإذا ما تطور مجتمع ما على أية صورة فإن هذا التطور مسجل كماً وكيفاً في شبكة علاقاته الاجتماعية في صورة توتر أو ارتخاء في التوتر، أو تفكك الشبكة نهائياً عند مرحلة أفول المجتمع.(٢٣)

٩ ـ الفعاليـة:

الثقافة بوصفها مشكلة أفكار بالدرجة الأولى مرتبطة بصفتين رئيسيتين على المستوي الواقعي: الفعالية واللافعالية، ووجودهما أو فقدانهما مرهون بالشبكة الثقافية، وهذا يعني أن السلبية تظهر في الثقافة طبقاً للظروف المادية والمعنوية المحيطة بها وفق أي مرحلة من مراحل تطور المجتمع، ولكن لاتفهم هذه السلبية على أنها مرتبطة بالتعليم والتعلم لأن موقفاً ما أمام مشكلة اجتماعية يوضح الفرق بين شخصين قد يتساويان في العلم ولكن يختلفان في الثقافة تبعاً للمقدرة على اتخاذ



موقف في مجابهة المشكلة المطروحة. (٢٤)، فالانسان بصفته كائناً اجتماعياً تتحدد فاعليته بمحيطه الاجتماعي فمن خلال شبكة العلاقات الثقافية في ذلك المحيط يتم تحديد فعاليته أي مقدرته على الاستجابة بوصفها رد فعل لموقف نفسي واجتماعي معين، ولهذا فإن فعالية الأفراد تتضح من اختلاف مواقفهم تجاه أحداث التاريخ وبالتالي أمام المشكلات الناجمة عنها والفعالية هنا تعتبر (المحصول الاجتماعي) أي الثمرة التي ينتظرها المجتمع من الثقافة في علاقتها المتبادلة بين الفرد والمجتمع، وهي لاترتبط بدرجة رئيسة بقدرات الفرد الشخصية بل تعتمد على المحيط الاجتماعي، والبيئة الثقافية التي يعيش فيها، ولهذا فلا يتوقع مالك من المدرسة أن توجد الفعالية لدى الشخص لأن الفرد هنا لا يدين بصفاته الاجتماعية لتشكيله المدرسي، ولكن لشروط خاصة بوسطه الثقافي والاجتماعي.

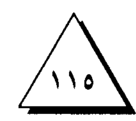
ويرى بناء على ذلك ضرورة عقد الصلة بين الثقافة والفعالية باعتبارها صفة ملازمة للإنسان المتحضر (٢٥)، كما سبق أن أوضحنا ذلك في مفهوم الثقافة.

١٠ ـ الشخص:

سبق وأن أوضحنا أن وظيفة الثقافة في عملية التغيير الاجتماعي هي صياغة الفرد وتكييفه ليقوم بدوره في التغيير بما تتيحه له الثقافة من معطيات اجتماعية ومبادىء أساسية أخلاقية وعلمية، و(الشخص) هنا هو ذلك (الفرد) الذي تمت صياغته وفق المناخ الثقافي الذي انشأته الفكرة الدينية فتغيرت صفاته البدائية التي تربطه بالنوع إلى نزعات اجتماعية تربطه بالمجتمع، أي أنه أصبح ذرة حضارية ديناميكية تمارس عملية التغيير الاجتماعي، بل تشكّل العنصر الرئيس فيها، والشخص في ذاته وفق هذا المفهوم ليس مجرد فرد يكّون النوع إنما هو الكائن المعقّد الذي ينتج حضارة وهو في ذاته من ناحية أخرى نتاج حضارة. (٢٦)

١١ ـ القابلية للاستعمار:

يستمد مالك مفهوم القابلية للاستعمار من المناخ الثقافي والاجتماعي في مجتمع الانحطاط أو ما بعد التحضر كما يجليه واقع المجتمعات المستعمرة، وكما يظهره واقع الفرد في نفسيته أو سلوكه المتصف بالسلبية والاستسلام، وفي حالة

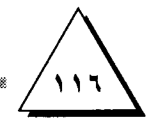


المسلم على سبيل المثال يمكن التفريق بين ما هو عائد إلى الاستعمار، وما هو عائد إلى القابلية للاستعمار، فكون المسلم غير حائز على جميع الوسائل التي يريدها لتنمية شخصيته وتحقيق مواهبه ذلك هو الاستعمار، وأما أن لا يفكر المسلم في استخدام ما تحت يده من وسائل استخداماً مؤثراً وفي بذل أقصى الجهد ليرفع من مستوى حياته، حتى بالوسائل المتاحة، وأما أن لا يستخدم وقته فيستسلم، فتلك هي القابلية للاستعمار(٢٧)، التي تدعو المستعمر وتغريه باستعمار الشعوب المتصفة بهذه الصفة، وقد ينتج عنها حدوث الظاهرة العكسية حين يقع الاستعمار، فإن وقوعه قد يكون محركاً لهذا الانسان القابل للاستعمارحتى يغير نفسه ويضطر أن يتحرر من صفات أبناء المستعمرات المتمثلة في الانحطاط والسلبية والاستسلام والركود أو اللامبالاه.

١٢ ـ إنسان ما بعد الحضارة:

يطلق مالك على المرحلة الأخيرة من مراحل دورة الحضارة الإسلامية حسب نظرية الدورة الحضارية لديه مصطلح ما بعد الموحدين، فهي توافق عنده المرحلة التي تتحلل فيها الحياة الاجتماعية وتدخل إلى مرحلة الغريزة، وهي ما يسميه بمرحلة (الأفول) التي يصبح الانسان فيها فاقداً لفاعليته أي خارج الحضارة (٢٨).

من خلال هذا الاطار النفسي المادي التاريخي تتشكل شخصية إنسان ما بعد الحضارة.. الجزيء الذي فقد فعاليته الاجتماعية، ومثاله من الحضارة الإسلامية (إنسان ما بعد الموحدين) وهو ذلك الشخص الذي فقد قدرته الابداعية وفعاليته من جراء خمود الدفعة الروحية في وحدات البناء الاجتماعي لتلك المرحلة، فانعكس أثره على سلوك وتفاعل وصفات ذلك الشخص فعاد إلى صفاته البدائية، حيث يطغى السلوك الفردي وينفصل عن سلوك الجماعة، ذلك أنه فقد الباعث النفسي والتبرير التاريخي للعمل الاجتماعي، وبالتالي أصبح الدافع النفسي للبناء معطلاً حيث استولت على قدراته الإبداعية للعمل المشترك وللفعالية الاجتماعية عوامل آخرى بديلة طبعت سماته بالاتكالية وذهاني السهولة واللامبالاة وسواها من الصفات التي تنم عن فقدانه لقدراته وبالتالي فقدانه لفاعليته الاجتماعية، ويرى مالك أن (إنسان ما بعد الموحدين) وهو هذا الإنسان الذي يجسد صفات إنسان ما بعد الحضارة..



وهو النموذج للإنسان الذي لم يفقد عقيدته بل بالعكس بقي مسلماً، ولكنه فقد التأثير الاجتماعي لعقيدته تبعاً لذهاب الفاعلية الروحية لديه، ولهذا يؤكد مالك على ضرورة البدء في تغيير هذا الإنسان بوصفه أساساً لإحداث التغيير الاجتماعي، ولكن ليس عن طريق تعليمه عقيدته وأن نبرهن له على وجود الله، فهو يعرف ذلك بل نشعره بالله عن طريق الثقافة المربية لضميره والتي تعيد إليه فعاليته الروحية وتحدث تبعاً لذلك السلوك المثمر الذي يعيد إليه الفعالية الاجتماعية (٢٩) ، ويرى أن معظم الأخطاء التي أعاقت طريق النهضة في العالم الإسلامي ترجع إلى إغفال واقع (إنسان ما بعد الموحدين) مع أنه العنصر الأساسي في تعويق عملية البناء في العالم الإسلامي.

١٣ ـ الحضارة الشيئية:

يعتبر مالك أن التعلق بعالم الأشياء حالة من التخلف تصيب أي مجتمع عندما يفتقد هذا المجتمع فعالية الفكرة ويتمحور حول "الشيء"، فيرد إليه المسافات الحضارية التي تفصله عن المجتمعات المتقدمة فيراها مسافات في نطاق الأشياء فقط ومن ثم يتحكم هذا المنطق في حلوله لمشكلاته بحيث يلجأ لتكديس منتجات الحضارة بدلاً من إنتاجها واعتقاداً منه أن هذا التكديس للأشياء سوف يبني حضارته، ناسياً أن الحضارة هي التي تصنع منتجاتها وليس منتجاتها هي التي تكونها (٣٠)، وأن الحضارة عندما تمنحنا أشياءها ـ منتجاتها ـ فإنما تمنحنا الهيكل وليس الروح التي كانت الدافع لبنائها، وهكذا يغرق المجتمع في التكديس والشيئية لأنه فقد فعالية الفكرة وبقي في مستوى منطق الشيء وليس في مستوى منطق الفكرة.

أساس التغيير الاجتماعي:

اختلف العلماء والفلاسفة اختلافاً بيّناً في تحديد العامل الحاسم والأساس القوي الذي يحدث التغيير الاجتماعي وبالتالي يؤدي إلى ميلاد الحضارات الإنسانية المختلفة، فهو عند مؤرخ كآرنولد توينبي يتمثل في عنصر "التحدي والاستجابة"، وعند آوزوالد شبنجلر يتجسد في العامل العنصري حيث فسر الحضارة باعتبارها



ثمرة لعبقرية خاصة تسم عصراً معيناً بميسم ابتداع أساس كما هو الشأن في (علم الجبر) بالنسبة إلى الحضارة العربية [٣١].

أما كارل ماركس فقد رأى بدوره أن الأساس للتغيير الاجتماعي يتمثل في العامل الاقتصادي، فالاقتصاد هو العامل الأساس المسيطر على حركة المجتمعات التاريخية..

أما مالك فيرى أن الطريق لمعرفة الأساس القوي للتغيير الاجتماعي يجب أن يكون باستقراء الوقائع التاريخية الماضية والذي يدلنا على أن (الفكرة الدينية) كانت هي الأساس والمحرك الفاعل لأي حركة تغييرية اجتماعية وحضارية، بحسب المفهوم الذي سبق بيانه للدين عند مالك. [٣٢]

الدين عامل أساس في إحداث التغيير الاجتماعي:

يرى مالك أن الحضارات بصفتها هدفاً لأي تغيير اجتماعي تعتمد على الدين بوصفه عاملاً أساساً في تركيبها وإقامتها، ولهذا فإن مالك يخطِّىء المذاهب المادية التي تجعل الدين عارضاً في تاريخ الثقافة الإنسانية [٣٣]، وهو يرى أن المرء كلما أوغل في الماضي التاريخي للإنسان سواء في الأحقاب الزاهرة لحضارته أو في المراحل البدائية لتطوره الاجتماعي فإنه سيجد سطوراً من الفكرة الدينية [٣٤]، مما يؤكد الأثر الكوني للدين وأنه القاعدة في جميع التغييرات الإنسانية الكبرى. ولقد قام مالك في معظم مؤلفاته بتحديد العلاقة بين الدين وظواهر المجتمع وتوضيح أن هذه العلاقة تتحدد بفرضية وتفسيرات، فالفرضية عند مالك هي (الفكرة الدينية)، والتفسيرات هي الإلمام بظاهرة التغيير الاجتماعي والوصول إلى الحضارة في مجتمع من المجتمعات في مرحلة من مراحل التاريخ البشري، ولقد استمد مالك أمثلته على دور الدين في إحداث التغيير الاجتماعي من الحضارات السابقة والحالية، كما حلل سقوط المجتمعات وتدهورها نتيجة لغياب الوظيفة الاجتماعية للدين، إذ أن البناء الاجتماعي "لايقوي على البقاء بمقومات الفن والعلم والعقل فحسب، بل بالروح، فالروح وحدها هي التي تتيح للإنسانية أن تنهض وتتقدم، فحيثما فُقدت، سقطت



الحضارة وانحطت لأن من يفقد القدرة على الصعود لا يملك إلا أن يهوي بتأثير جاذبية الأرض، وعندما يبلغ مجتمع ما هذه المرحلة أي عندما تكف الرياح التي منحته الدَفْعَة الأولى عن تحريكه تكون هنا نهاية دورته الحضارية، وهجرة الحضارة إلى بقعة أخرى تبدأ فيها دورة جديدة طبقاً لتركيب عضوي جديد" (٣٥)، والفكرة الدينية عند مالك - كما بينت ذلك سابقاً - هي كل ما ينقل فكر الإنسان وتطلعاته وهتمامه إلى عالم القيم ويسمو بالنفس إلى المستقبل، سواء المستقبل بمعنى الآخرة وهذا ما تحدده الأديان المنزلة مثل الإسلام والمسيحية، وهذا هو الدين بمعناه الخاص، لأن المعبود الغيبي الذي يستقطب أنظار الناس هو الله سبحانه وتعالى (٣٦)، أو المستقبل بمعنى المشروع الزمني في المستقبل الذي يضع الجيل الأساس الأول له وتتابع الأجيال مراحل البناء (٣٧). إن العلاقة الروحية بين المعبود والإنسان هي التي توجد العلاقة الاجتماعية، فالدين حين يخلق الشبكة الروحية التي تربط نفس المجتمع بالإيمان بالمعبود فإنه في الوقت نفسه يخلق شبكة العلاقات الاجتماعية التي تقوم بتهيئة المجتمع للقيام بدوره التاريخي، ويحقق نشاط أفراده من خلال العمل المشترك، وبهذا نجد أن الدين يربط أهداف السماء بضرورات الأرض، فالجانب الغيبي للدين هو الذي يوفر المبررات، ويوجد الإرادة الجماعية (٣٨)، ولابد من تلازم القيم والأخلاقية، والناحية الاجتماعية في إطار هذا النشاط المشترك. ذلك أن أي خلل في علاقة القيم الاجتماعية بالجانب الاجتماعي سيؤدي إلى الانهيار والتدهور. إذ إن انعدام النزعة الحقيقية للإيمان بالغيب يؤدي إلى فقدان العمل لفاعليته الاجتماعية بحيث يصبح الإيمان محصوراً في نطاق الفرد فاقداً لإشعاعه (٣٩)، والفكرة الدينية عند مالك "تحمل مقادير المجتمع كما تحمل النطفة جميع عناصر الكائن الحي الذي سيخرج فيما بعد إلى الوجود" (٤٠)

من مضمون الآية الكريمة (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون) (٤١)، يؤكد مالك أن الله سبحانه وتعالى لم يرد بهذا القانون أن يفصل الناس عن الأرض ولكن أراد أن يفتح لهم طريقاً أعظم خيراً ليضطلعوا بعملهم في الأرض (٤٢)، ووظيفة الدين السماوي هنا تتحقق في إيجاد هذه العلاقة بين العبد وربه، وبين العبد وما استخلفه فيه ربه من خلال "تركيب يهدف إلى تشكيل قيم تمر من الحالة الطبيعية



إلى وضع نفسي زمني ينطبق على مرحلة معينة لحضارة ما، وهذا التشكيل يجعل من الإنسان العضوي وحدة اجتماعية ويجعل من الوقت الذي ليس سوى مدة زمنية مقدرة بساعات تمر، وقتاً اجتماعياً مقدراً بساعات عمل، ومن التراب الذي يقدم بصورة فردية مطلقة غذاء الإنسان في صورة استهلاك بسيط، مجالاً مجهزاً مكيفاً تكييفاً فنياً، ويسد حاجات الحياة الاجتماعية الكثيرة تبعاً لظروف عملية الإنتاج."(٤٣)

يلخص مالك في النص السابق الوظيفة الأساس للدين بمفهومه العام في إحداث كافة التغييرات الاجتماعية التحويلية الهامة في الإنسان، والزمن، والتراب، وما يتبعها من معطيات نفسية اجتماعية تحقق الغاية النهائية لحركة المجتمع حيث يتحقق في النهاية في شكل حضارة.

أثر الدين في تغيير المجتمع ومسار حركته التاريخية:

يري مالك أن آلية الحركة التاريخية إنما ترجع في حقيقتها إلى مجموع العوامل النفسية التي تُعتبر ناتجةً عن بعض القوي الروحية، وهذه القوى الروحية هي التي تجعل من النفس المحرك الجوهري للتاريخ.

إن القوى الروحية التي يضعها مالك في مقدمة الأسباب الرئيسة فيعتبرها العامل الرئيسي لإحداث التغيير الاجتماعي هي (الفكرة الدينية) أي أنها المحرك الأساس للمجتمع فهي التي تؤثر في المجتمع وتحدث التغيير الاجتماعي بتكوين وإنشاء العلاقات الاجتماعية، التي تربط بين عالم الأشخاص، وعالم الأفكار، وعالم الأشياء.

ومن هنا تبدأ كما يقول مالك صناعة التاريخ "…. إن صناعة التاريخ تتم تبعاً لتأثير طوائف اجتماعية ثلاث : تأثير عالم الأشخاص، وتأثير عالم الأفكار، وتأثير عالم الأشياء" (٤٤)، وهذا يعني أن دخول الفكرة الدينية لمجتمع معين ينتج عنه تكوين علاقة وظيفية بين هذه العوالم، حيث أن الفكرة الدينية هنا هي (المركِّبْ) catalyst أو العامل الرئيس لتفاعل هذه العناصر لتصبح وحدة عضوية اجتماعية جديدة تقوم بدورها في حركة المجتمع التاريخي عندما يأخذ مكانه في



دورته التاريخية بفضل شبكة العلاقات الاجتماعية بين هذه العوالم الثلاثة :الأشخاص، والأفكار، والأشياء. والتي تتشكل بفعل الدين ـ كما سبق إيضاحه ـ فيتحرك بناء على ذلك المجتمع الذي كان ساكناً بما فيه من عناصر اجتماعية خاملة أي في وضعها الخام، وهذا يعني أن الفكرة الدينية توجد الرابطة التي تجعل عالم الأشخاص يتحرك وفق المحددات التي رسمها عالم الأفكار، بوسائل من عالم الأشياء، أما العالم الأول فيقصد به مالك الأفراد من حيث هم المادة الأولية للنشاط الاجتماعي، والعالم الثاني يقصد به الطاقة المحركة للعالم والمحددة لوجهته التاريخية، والعالم الثالث يقصد به مجموع الوسائل والامكانات التي يمكن أن يستخدمها العالم الأول أثناء حركته الاجتماعية وسيره التاريخي. ويؤكد مالك على أهمية الدين في إحداث التغيير وتركيب الحضارة خلال التاريخ ويرى أنه "سواء كنا بصدد المجتمع الإسلامي أو المجتمع المسيحي أم كنا بصدد المجتمعات التي تحجرت اليوم أو اختفت تماماً من الوجود، نستطيع أن نقرر أن الفكرة التي غرست بذورها في التاريخ هي فكرة دينية" (٤٥).

وكي يتم لنا تفسير تأثير الدين عند دخوله لمجتمع ما فإنه يجب علينا ملاحظة واقع المجتمع قبل دخول الدين إليه وبعد دخوله، فما سمات هذا المجتمع المعني قبل دخول هذا الدين، وما الذي انتابه بعد دخول الدين، وما تأثيره في مادته الاجتماعية؟

بناء على ذلك قسّم مالك المجتمع من حيث تأثير الدين فيه إلى:

- مجتمع ما قبل الحضارة.
- مجتمع الحضارة.
- مجتمع ما بعد الحضارة.(٤٦)

وسنعرض هنا سمات مجتمع ما قبل الحضارة وبعد دخول الدين إليه وما التغييرات التي تحدث في بنائه الاجتماعي. ذلك أننا سوف نشرح باختصار بعض سمات مجتمع ما بعد الحضارة عند استعراضنا لمظاهر التخلف والانحطاط التي مُني بها المجتمع الإسلامي وهو مجتمع خرج من الحضارة ولمّا يعد بعد كما يري مالك.



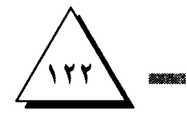
سمات مجتمع ما قبل الحضارة:

كما سبق وأن وضحنا في تعريف مالك للمجتمع (٤٧) إنه يقصد بمجتمع ما قبل الحضارة أي مجتمع يدخل ضمن المجتمعات الساكنة غير المتحركة والمتمثل في المجتمع البدائي الذي يكون فقير الوسائل وتكون عوالمه الثلاثة: الإنسان، والتراب، والزمن، راكدة خامدة، وبعبارة أخرى "مكدسة" لا تؤدي دوراً في التاريخ، ومن أمثلة هذا النوع عند مالك المجتمع العربي في الجاهلية، فهو يرى أن وصفهم بالجاهلية في آيات القرآن الكريم يدل على أن الوثنية في نظر الإسلام جاهلية، فالجهل في حقيقته وثنية لأنه لا يغرس أفكاراً بل يقيم أصناماً، ورغم أن واقع العرب الثقافي كان يزخر بالأدب والشعر إلا أن خلوّه من جوهر الدين حوَّله إلى ديباجة خالية من كل عنصر "خلاق" أو فكر عميق، وكان واقعهم الاجتماعي منحصراً بعالم القبيلة وسيطرتها على الأفراد، ولهذا كانت حياتهم الدينية والاجتماعية والثقافية تتصف بالآتي:

- انعدام الوحدة العقدية المتمثلة في عبادة إله واحد، يستمدون منه فلسفة الحياة والموت، ويوجههم نحو أهداف أسمى تجعل لوجودهم معنى في التاريخ.

- انعدام الوحدة السياسية، وسيطرة كل فريق على ما تحت يده! وعجزهم عن تكوين دولة واحدة لا مجموعة من القبائل المتحاربة. (٤٨)

وإذا استخدمنا عوالم مالك في رؤيته للمادة الاجتماعية التي تكوّن المجتمعات، سنجد أن السمات الأساسية لمجتمع ما قبل الحضارة ـ بالنسبة للحضارة الإسلامية ـ تنحصر في كونه مجتمعاً قبلياً صغيراً يعيش في شبه الجزيرة العربية وفي عالم ثقافي محدود حيث كانت المعتقدات تتمحور حول أشياء لا حياة فيها، إنها أوثان الجاهلية، فالبيئة الجاهلية حينئذ تمثل أصدق تمثيل مجتمعاً، عالم أشخاصه هم مجتمع القبيلة، وعالم أشيائه محدود بأشياء بدائية كالسيف والرمح وما شابههما من أدوات ووسائل، وعالم أفكاره يتضح في الإنتاج الشعري (٤٩)، وهكذا كان المجتمع الجاهلي مجتمع ما قبل الحضارة، ولم يكن ثمة معايير حضارية تحد من الطاقة الحيوية أو تكيّفها ما عدا بعض القواعد المتعارف عليها كالجوار ونحوه (٥٠)، هذه هي



سمات مجتمع ما قبل الحضارة كما يتجلى في وضع العرب في الجاهلية.

نقطة التحول إلى المجتمع المتحضر (دخول الدين إلى المجتمع):

يتوقف مالك كثيراً عند لحظة دخول الدين إلى المجتمع ليوضح الأثر الذي تحدثه الفكرة الدينيةفي البناء الاجتماعي للمجتمع البدائي وكيف يتحول إلى مجتمع تاريخي، فدخول الدين إلى ذلك المجتمع يؤثر في البدء في عوالمه الثلاثة فيشكل شبكة العلاقات الاجتماعية بين عوالم الأشخاص والأفكار والأشياء، ويبدأ بذلك مرحلة التغيير الثقافي التي تمس الأفراد فتغير من سلوكهم بما يتفق ومبادىء هذا الدين وتغير من صفاتهم البدائية التي تربطهم بالنوع إلى نزعات اجتماعية تربط الفرد منهم بالمجتمع (٥١).

ويستشهد مالك على ذلك بالمجتمع العربي الذي تحول من مجتمع بدائي إلى مجتمع تاريخي بسبب الإسلام حيث كان تنزُّل القرآن مؤذناً بميلاد الحضارة الإسلامية وظهور عالم ثقافي جديد متلازم مع نزول الوحي في غار حراء.

أن تغير العالم الثقافي ـ كما يرى مالك ـ ظهر مع القرآن الذي كان الحدث الوحيد الطارىء في مجتمع الجاهلية، والعلاقة السببية بين الحدثين: القرآن والحضارةبادية بشكل صارم عبر تلازمهما، فالإسلام هو الذي طوع الطاقة الحيوية للمجتمع الجاهلي لضرورات مجتمع متحضر(٥٢)، فبعد أن كانت العناصر الثلاثة : الإنسان، والتراب، والزمن راكدة خامدة، ومكدسة تركّبت وأصبحت وحدة بعد أن تجلت الروح في غار حراء ونشأت منها حضارة جديدة، ذلك أن الدين الإسلامي أوجد الشبكة الروحية التي تربط نفس المجتمع بالإيمان بالله وثمرتها الناتجة عنها شبكة العلاقات الاجتماعية بين عوالم الأشخاص والأفكار والأشياء.... تفاعل اجتماعي على مستوي الفرد وعلى مستوي الوحدات الاجتماعية ثم على مستوي المجتمع، هذا التفاعل لا يمكن أن يتم في غياب التغيير الذاتي للإنسان والتغيير الداخلي له، إذ أن أول شيء في هذا الطريق هو تكوين نظام الانعكاسات الذي يغير سلوك الفرد، وهذا التغيير النفسي هو الشرط في كل تغيير اجتماعي(٥٣). ذلك أن



العمل الأول في طريق التغيير الاجتماعي هو العمل الذي يغير الفرد من كونه (فرداً) إلى أن يصبح (شخصاً) وذلك عن طريق إخضاع غرائزه بعملية شرطية ليس من شأنها القضاء على هذه الغرائز ولكن تنظيمها في علاقة عضوية وظيفية وانضباطية سلوكية ضمن نطاق معين، وذلك عن طريق (الثقافة) بوصفها منهاجاً تربوياً تغييرياً يبث في النفس روح الفعالية. (٥٤)

إن أهم التغييرات الجذرية التي حدثت في البناء الاجتماعي عند دخول الدين للمجتمع تتضح في عدة مجالات: (٥٥)

١ ـ المجال المادي:

لقد أدت المبادىء الإسلامية إلى حدوث نتائج اجتماعية جديدة مستعينة بوسائلها نفسها ومواردها القديمة لأن عالم الأشياء في ذلك الوقت لم يكن في مقدوره أن يتغير بسرعة، ففي المرحلة الأولى من مراحل الحضارة لا يظهر التغير في مجال الأشياء وإنما في مجال الأشخاص وما يمس مجال الأشياء إنما هو في حشد الأشياء وتوظيفها في خدمة الفكرة الجديدة، ومثال على ذلك اللحظة التي وضع فيها الأنصار والمهاجرون ـ معاً ـ مواردهم لمواجهة الحاجات التي تتطلبها المرحلة المقبلة الجديدة.

٢ ـ المجال الثقافي:

تهيأت مقاييس كثيرة وطرق جديدة في التفكير لمواجهة الضرورات التي يقتضيها التنظيم الجديد، وتوجيه أوجه النشاط في المجتمع الناشيء. (٥٦)

يورد مالك أمثلة على هذا عند استخدام الأذان للإعلان عن الصلاة، وكان من الممكن استخدام وسيلة مادية ولكن ذلك قد يتطلب إمكانات لم تكن في حوزة المجتمع في تلك الفترة ولهذا لجأوا إلى طريقة أكثر فعالية وتتميز بخصوصية ثقافية للدين الإسلامي عن غيره من الأديان وتتفق مع إمكانات المجتمع في تلك الفترة، وأيضاً تلك المقاييس الأخلاقية والجمالية التي كانت تحدد مسارات سلوك الأفراد عند



دخول المسجد مثلاً أو الأسواق وغيرها من التوجهات الاجتماعية.

٣ ـ المجال النفسي والأخلاقي:

أوجدت مراكز جديدة لاستقطاب الطاقة الحيوية، ولقد قامت مراكز الاستقطاب هذه بتركيز أفكار ومفاهيم جديدة ونماذج ثقافية عن عالم ثقافي جديدة حولها، ولقد ركّزتها حتى درجة الانفجار، فانفجرت على صور ليس لها مثيل، ويتجلى ذلك التركيز بالمفاهيم الجديدة من السلوك لدى صحابة الرسول ﷺ وأفراد المجتمع الإسلامي في المدينة فيظهر أحياناً في القيام بجهد مضاعف كما حدث عند حفر الخندق الذي صد آخر موجة جاهلية ضد أسوار المدينة، فقد كان النقص في عالم الأشياء لا يسمح إلا باستخدام أدوات بدائية في مواجهة عمل شاق تم السيطرة عليه بالجهد المضاعف الذي كان يبذله أولئك الأفراد في نشاطهم المشترك، وظهر هذا التوجيه الجديد للطاقة الحيوية في أخلاق وضمير الفرد الذي يعترف بزلته بغية التطهر منها، ولوبتقديم النفس كما جاء في حادثة المرأة التي أخطأت بارتكاب جريمة الزنا فأتت النبي ﷺ ليقيم عليها الحد (٥٧).

إن الأحداث المأساوية التي كانت تدور حول مراكز الاستقطاب الجديدة، وحول النماذج المثالية للعالم الثقافي الجديد لم تكن تعنى أصحاب تلك الأحداث فحسب، بل كانت تشمل في توترها جميع أفراد المجتمع ذلك أن السلوك الفردي يطبع تأثيره في السلوك الجماعي لأفراد المجتمع، من خلال التوتر في شبكة العلاقات الاجتماعية التي تعتبر مؤشراً فعالاً لسريان تأثير هذا الدين السماوي في قيم وسلوك المجموع من خلال تكيف الطاقة الحيوية في ذلك المجتمع الجديد وخضوعها لمقتضيات المبدأ.

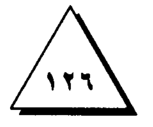
من هذا يؤكد مالك أن الدور الأساس والعميق للدين في إحداث التغيير الاجتماعي، فالدين "هو التغيير التاريخي والاجتماعي للتجارب عبر القرون، ويعتبر في منطق الكون أساس جميع التغييرات الإنسانية الكبرى". (٥٨)

قانون التغيير الاجتماعي:

يرى مالك أن قانون التغيير الاجتماعي هو القانون الدوري للحضارة، وينطلق في شرح هذا القانون من حقيقة جوهرية في التاريخ البشري هي "دورة الحضارة" فكل دورة محددة بشروط نفسية زمنية خاصة بمجتمع معين.... ووفق هذا القانون فإن الحضارة تهاجر وتنتقل إلى بقعة أخرى تبحث عن شروطها، وهكذا تستمر في الهجرة وتستحيل خلالها إلى شيء آخر، بحيث تعد كل استحالة (تحول) تركيباً خاصاً للإنسان والتراب والوقت.[٥٩]

ولهذا ينتقد مالك من ينظر إلى ظاهرة (الحضارة) منفصلة عن ظاهرة (الانحطاط)، ويؤكد أن معرفتنا بأسباب الانحطاط، أي الأسباب البعيدة هو المعيار الأساس لمن يريد تعديل مساره والسعي نحو غايات التحضر والخروج من ربقة الانحطاط، وهو لهذا يوضح أنه في كل دورة حضارة، فإن هناك نقطة انحراف تمر بها المجتمعات، وتختلف وجهات النظر فيها بين فلاسفة التاريخ وعلماء الاقتصاد. فهي نقطة تخلف من وجهة نظر الأولين وازدهار من وجهة نظر الآخرين، ويوضح (نقطة الانحراف) هذه فيما يخص المجتمع الإسلامي التي كانت السبب الرئيسي لكل ما تلا ذلك من تقهقر وانحطاط فهي أول انفصال في تاريخه، وتبدأ هذه النقطة منذ معركة صفين عام ٣٨هـ إذ أن مالك يعتبر هذه الموقعة التي تقابل فيها الخليفة علي بن أبي طالب ـ (رضي الله عنه) ـ ومعاوية بن أبي سفيان ـ رضي الله عنه ـ أنها "قصمت الوحدة الشاملة التي بناها محمد ـ صلي الله عليه وسلم ـ بأمر من ربه"[٦٠]، وأدى هذا الانفصال الأول الذي حدث في النفس الإسلامية والمجتمع الإسلامي إلى أحداث مروعة مثل مقتل الخليفة علي بن أبي طالب (كرم الله وجهه) ثم مقتل ابنه الحسين بن علي ـ رضي الله عنهما ـ وما تلا ذلك من انقسام المسلمين شيعة وأحزاباً، ويرى أنه منذ تلك اللحظة الفاصلة بدأ الصراع بين "الروح القرآنية" وبين "حمية الجاهلية" وتحطم البناء الذي قام لكي يعيش ربما إلى ما شاء الله بفضل ما احتواه من توازن بين عنصر الروح وعنصر الزمن.

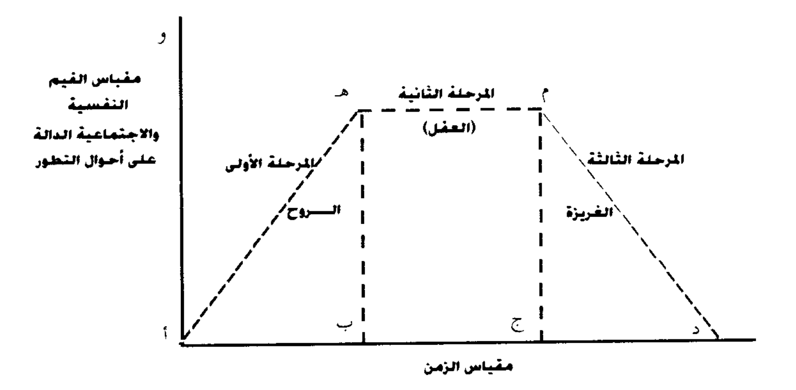
ولقد استخدم مالك مفهوم التعارض داخل البناء الاجتماعي في وصف هذا الحدث ولكن وفق شروط محددة، فهو يرى أن التعارض الداخلي بين أسباب الحياة



والموت في أي عملية حيوية (بيولوجية) يؤدي بالكائن إلى قمة نموه ثم إلى نهاية تحلله، أما في المجال الاجتماعي فإن هذه الحتمية محدودة بل مشروطة لأن اتجاه التطور وأجله يخضعان لعوامل نفسية وزمنية تمكّن أي مجتمع منظم أن يعمل في نطاقها ويعدل حياته، ويحدث التغيير الإرادي الذي يرغب اتخاذه للوصول إلى غاياته وتحقيق أهدافه. (٦١)

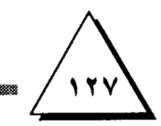
وهكذا نجد أن مالك حدد (نقطة بداية الانحراف) وأيضاً حدد نقطة بداية مرحلة أفول الحضارة الإسلامية بنهاية دولة الموحدين (٦٢) الذي كان كما يقول: "سقوط حضارة لفظت آخر أنفاسها" (٦٣)

آما فيما يخص قانون التغيير الاجتماعي عند مالك، فكما استعرضنا أنه حدد (نقطة الانحراف) فأنه أيضاً حدد نقطتي (الميلاد) و (الأفول) لأي تغير اجتماعي، وبين هاتين النقطتين أو بين هذين الحدين تقع مرحلة (الأوج)، ومن خلال الرسم البياني التالي يمكن شرح هذا القانون للتغيير الاجتماعي (٦٤).



يبدأ المنحنى البياني من نقطة الصفر (الميلاد) المشار إليها في الرسم بالحرف (أ) أي لحظة ميلاد المجتمع، وهي مرحلة صعود إلى الأعلى باتجاه (أ ـ هـ) وتتفق هذه اللحظة مع ظهور الدين في المجتمع.

أما النقطة الثانية، فهي نقطة (الأفول) المشار إليها في الرسم بالحرف (م) في خط نازل باتجاه (م ـ د)، فهي فترة نزول تدريجي نحو حالة من الخروج من الحضارة، وبين هذين الحدين يقع الطور الانتقالي الذي يتوسط المرحلتين وهو مرحلة (الأوج)



أي طور انتشار الحضارة وتوسعها (هـ ـ م) .

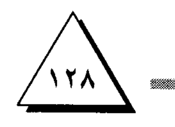
هذه المراحل الثلاث : الميلاد، والأوج، و الأفول، تتفق مع مراحل الروح، والعقل، والغريزة.

أيضاً يوضح مالك في هذا الرسم الخطوط النفسية لتقلبات القيم خلال مراحل التغير الدوري، فنجد مقياس القيم النفسية والاجتماعية الذي يمثله (أ ـ و) يسجل أعلى درجاته في المرحلة الأولى مرحلة (الروح)، ثم تعقبها المرحلة الثانية، مرحلة (العقل) وهي مرحلة الانتشار والتوسع للحضارة، وفي هذه المرحلة تبدأ القيم النفسية والاجتماعية في التراجع عن نموها السابق، حين يدخل المجتمع مرحلة (الغريزة)، وهي مرحلة أفول الحضارة ورجوع المجتمع إلى مرحلة ما بعد التحضر، بعد أن مر بالمراحل الثلاث خلال مدة زمنية، كما يدل على ذلك مقياس الزمن الخط الأفقي (أ ـ د) .

بتتبع هذه المراحل التي يمر بها المجتمع عند دخول الدين إليه سنلاحظ العلاقة بين الفكرة الدينية والإنسان الذي هو السند المحسوس لهذه الفكرة، ولهذا فإن كل القيم النفسية والزمنية التي تميز مستوى حضارة ما في وقت معين ليست إلا الترجمة التاريخية لهذه العلاقة العضوية بين الفكرة والفرد في كل مرحلة . (٦٥)

١ ـ مرحلة الروح :

تعتبر مرحلة الروح هي الطور الأول من أطوار الحضارة، والتي تلي مباشرة مرحلة ما قبل الحضارة، لذا فإن الفرد قبل هذه المرحلة يكون خاضعاً لغرائزه الطبيعية، أي أنه الإنسان الطبيعي الفطري،والإنسان الفطري عند مالك يمثل المادة الخام المستعدة للتغيير الاجتماعي، ذلك لأنه يحمل في ضميره رصيداً أخلاقياً وروحياً ضخماً يؤهله لأن يمارس دوره الاجتماعي، وبالتالي فإنه بعد ظهور الفكرة الدينية نجد أن هذا الانسان الخام قد خضعت غرائزه الطبيعية إلى (عملية شرطية) هذه العملية الشرطية ليس من شأنها القضاء على الغرائز ولكنها تتولى تنظيمها في علاقة وظيفية مع مقتضيات الفكرة الدينية "فالحيوية الحيوانية التي تمثلها الغرائز بصورة محسوسة



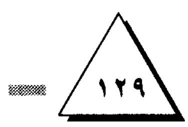
لم تلغ ولكنها انضبطت بقواعد نظام معين" (٦٦)

في هذه المرحلة يتحرر الفرد جزئياً من قانون الطبيعة المفطور في جسده ويخضع وجوده إلى المقتضيات الروحية التي طبعتها الفكرة الدينية في نفسه، بحيث يمارس حياته وبناء علاقاته بالآخرين من خلال عوالم الأشياء والأفكار حسب قانون الروح، ويرى مالك أن المجتمع في هذه المرحلة يكون مشحوناً بالفكرة الدينية حيث يكتمل بناء شبكة علاقاته الاجتماعية بقدر السيطرة على الغريزة وتنامي الروح، "فالروح وحدها هي التي تتيح للإنسانية أن تنهض وتتقدم، فحيثما فقدت الروح سقطت الحضارة وانحطت لأن من يفقد القدرة على الصعود لا يملك إلا أن يهوي بتأثير جاذبية الأرض" (٦٧).

ويؤكد مالك على أن أثر الفكرة الدينية في إحداث التغيير الاجتماعي إنما يظهر عندما تسجل في الأنفس، أي دخولها في أحداث التاريخ (٦٨) وليس عند نزولها، فالعقيدة تقوم بدور بارز في حياة الشعوب والأفراد، لأن الإنسان روح وجسد، والعقائد والأفكار غذاء للروح والمطالب المادية بأشكالها المختلفة غذاء للجسد.

في مرحلة الروح نجد أن التغيير ينصب على الإنسان فهو العنصر الجوهري الذي يتغير بالدين ويغير بدوره المحيط الاجتماعي، ويتحول من (فرد) يخضع لغرائزه إلى (شخص) (٦٩) يرتبط بالمجتمع بعد أن حولته الشرارة الدينية إلى عنصر فعال متحرك يشكل مع التراب والوقت عوامل التغيير الاجتماعي.

يرى مالك أن المجتمع الإسلامي مر بهذه المرحلة حين بدأت عملية التغيير الاجتماعي والنفسي للمجتمع بنزول الوحي الذي أحدث أثره القوي في إنسان ما قبل الحضارة، وبعث فيه شرارة التغيير، وحول أفراد المجتمع من بسطاء يعيشون حياة راكدة إلى دعاة إسلاميين تتمثل فيهم خلاصة الحضارة الجديدة، وفترة هذه المرحلة ــ كما يري مالك ــ منذ نزول الوحي في غار حراء إلى موقعة صفين عام ٣٨هـ ــ نقطة ب في الرسم البياني ــ وهي مرحلة دينية روحية تركبت في ظلها عناصر التغيير الجوهرية وظلت روح الإنسان المؤمن خلالها هي العامل النفسي الرئيس من ليلة حراء إلى أن



وصلت إلى القمة الروحية للحضارة الإسلامية، والقمة الروحية عند مالك توافق واقعة صفين التي اعتبرها نقطة الانحراف التي غيرت مجرى التاريخ الإسلامي. (٧٠)

أما بالنسبة لمجتمع الحضارة المسيحية فإن هذه المرحلة بدأت في عهد المجتمع الجرماني الذي ساد شمال أوروبا واستشهد مالك هنا برأي "هرمان دي كيسرلنج" القائل بأن الميلاد النفسي للحضارة المسيحية كان متوافقاً مع ظهور روح خلقي، وقد كان لهذه الروح أثرها الذي هز أوروبا في عهد (الكارولنجيان) من عام ٦٨٧م - ٩٨٧م وحتى عصر النهضة، وأيضاً استشهد برأي (هنري بيرين) الذي لاحظ الارتباط بين بعث الدين وإحداث التغيير، وظهور الحضارة في كتابه (محمد وشارلمان) (٧١).

٢ - مرحلة العقل:

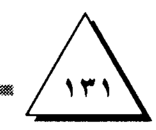
يواصل المجتمع الذي دخل مرحلة الاشباع الروحي تقدمه على كافة المستويات، ولكن مع هذا التقدم تنشأ مشكلات تواجه هذا المجتمع نتيجة توسعه وانتشاره، كما تتولد ضرورات جديدة نتيجة هذا الاكتمال وحتى تستطيع هذه الحضارة تلبية هذه المقاييس المستجدة تسلك منعطفاً جديداً وهو منعطف العقل، وحينئذ تبدأ الغرائز التي كانت مشروطة بالروح الدينية في التحرر من قيودها المنظمة لوضعها، ذلك أن الروح بدأت تفقد نفوذها على الغرائز المكبوته تدريجياً، والعقل لا يملك سيطرة الروح على الغرائز ولا القدرة على تهذيبها. كما أن المجتمع بصفته محيطاً يعيش فيه الفرد يكف عن ممارسة ضغطه على الفرد، فهناك علاقة طردية بين تحرر الغرائز من قيودها وبين سلطة الروح، فكلما ضعفت سلطة الروح انطلقت الغرائز بالقوة نفسها، وبالتالي تأثر البناء النفسي للفرد والبناء الأخلاقي للمجتمع، ويرى مالك أنه لو استطعنا في هذه المرحلة أن نراقب الظروف النفسية بوسيلة دقيقة بغية تتبع نتائج هذه العلاقة الطردية بين ضعف سلطة الروح وتحرر الغرائز، فإننا سوف نلاحظ انخفاضاً في مستوى أخلاق المجتمع، ونقصاً في الفعالية الاجتماعية للفكرة الدينية، وتستمر الفكرة الدينية في مواصلة نقصان فاعليتها منذ أن دخلت الحضارة منعطف العقل (٧٢) وفي هذه المرحلة يبدأ هذا المجتمع بالاستعانه بمناهج وتقنيات تساعد على



انتشاره وتوسعه، وتزدهر العلوم في هذه المرحلة وتكتمل شبكة روابطه الاجتماعية، وبالتالي يقضي على الفراغ الاجتماعي ويصبح بإمكانه تقديم كل الضمانات الاجتماعية للفرد ويصل إلى الحضارة، أي أن مرحلة الحضارة تتحقق عند وجود فائض في الواجب الاجتماعي مما يسمح لكل الأفراد بتقديم ما لديهم من قدرات ويتحصلون نتيجة لذلك على كل الشروط الضرورية لممارسة عملهم ونشاطهم الاجتماعي، فالحضارة عنده هي ـ كما سبق بيانها ـ (جملة العوامل المعنوية، والمادية التي تتيح لمجتمع ما أن يوفر لكل فرد من أعضائه جميع الضمانات الاجتماعية اللازمة لتقدمه) [٧٣].

وإذا أردنا أن نفحص (عالم الأشخاص، وعالم الأفكار، وعالم الأشياء) في هذه المرحلة، نجد أنها قد وصلت إلى مستوى معين يكون فيه عالم الأشخاص في المستوى نفسه لعالم الأفكار، وهذا الأخير ينعكس على مستوى عالم الأشياء، أي أن المنتوج المادي أو الفكري يعكس مستوى الأفراد، وبما أن الأفراد قد اكتملت روابطهم الاجتماعية، وتحققت ضماناتهم فإن إنتاجهم يعكس هذه المرحلة التي وصلوا إليها، أي أن مرحلة (العقل) تمثل (النهضة) أو (الأوج)، ويعني مالك بهذا ازدهار العلوم والفنون في تلك المرحلة.[٧٤]

يؤكد مالك أن أثر الفكرة الدينية عند دخول الحضارة منعطف العقل يستمر في مواصلة نقصانه مما يؤدي إلى تأثر البناء النفسي للفرد والمجتمع وتستعيد الغرائز غلبتها عليهما شيئاً فشيئاً وعندما يبلغ التحرر اكتماله تبدأ مرحلة الغريزة، وهي المرحلة التالية في القانون الدوري. [٧٥] ووفق المخطط البياني السابق يرى مالك أن مرحلة العقل في المجتمع الإسلامي بدأت في ٣٨هـ، حين تحطم ذلك التوازن المادي والروحي الذي يحقق الطمأنينة في النفس والاستقرار والأمن في البناء الاجتماعي، ولكن من ناحية أخرى تحقق اكتشاف النظام المئوي، وتطبيق المنهج التجريبي في الطب واستخدام فكرة الزمن الرياضية [٧٦] أما فيما يخص هذه المرحلة في المجتمع المسيحي فإنها تتمثل في عصر "النهضة" وازدهار الفلسفة في أوروبا على يد "ديكارت" وقيام الثورة الصناعية وازدهار العلوم الإنسانية التي تعتمد في تناول الواقع ودراسة الاجتماع على مُثل وقيم استمدتها أساساً من



العقل وإفرازاته، كما أنه يرى أن حضارة أوروبا خرجت من مرحلة السمو الروحي إلى مرحلة التوسع العقلي عندما بدأت هذه النهضة. (٧٧)

هذه المرحلة ـ كما يراها مالك ـ تفرز أمراضاً اجتماعية معينة لم تجذب انتباه علماء الاجتماع والمؤرخين بعد، لأن آثارها المحسوسة لا تزال بعيدة، ويربط مالك بين أوج الحضارة ـ أي ازدهار العلوم والفنون ـ وبين بدء هذه الأمراض الاجتماعية المعينة(٧٨). ذلك أن تحرر الغرائز المكبوتة يكون على حساب القيم الإنسانية والمعايير الاجتماعية التي تنظم العلاقات داخل المجتمع، ويعتبر دخول المجتمع في مرحلة العقل بداية التخلف من وجهة نظر فلاسفة التاريخ إذ هي بداية الشيخوخة لروح المجتمع وإن كانت من الناحية المادية بداية للإزدهار فهي تقدم من وجهة نظر الاقتصاديين (٧٩) كما سبق بيان ذلك .

٣ ـ مرحلة الغريزة :

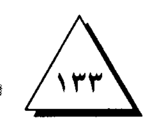
تتصف هذه المرحلة بالانهيار والانحطاط، ويخرج المجتمع فيها من طوره الحضاري، فعند خفوت صوت الروح تنطلق الغرائز لأن الفكرة الدينية فقدت رصيدها داخل الفرد ، وفقد المجتمع سلطته على أفراده وبالتالي فإن "العقل سيغيب ويفقد وظيفته الاجتماعية ويدخل المجتمع المرحلة المظلمة في التاريخ وتنتهي دورة الحضارة (٨٠)، ذلك أن النزعة العقلية مهدت لهذا الانحطاط عندما أسهمت في إضعاف سلطان الروح على النفس الإنسانية وتمكنت الغريزة التي كانت مكبوحة الجماح من خلال الفكرة الدينية من مواصلة سعيها إلى الانطلاق والتحرر واستعادت الطبيعة الغرائزية غلبتها على الفرد وعلى المجتمع شيئاً فشيئاً حتى بلغ التحرر تمامه في هذه المرحلة. ذلك هو منحنى السقوط كما يراه مالك الذي توجده عوامل نفسية أدنى من مستوى الروح والعقل، إذ أنه طالما كان هذا الانسان في حالة يتقبل فيها توجيهات الروح و العقل المؤدية إلى الحضارة ونموها، فإن هذه العوامل النفسية تختزن بطريقة ما، فيما وراء الشعور وفي الحالة التي تنكمش فيها تأثيرات الروح والعقل، تنطلق الغرائز الدنيا من عقالها، لكي تعود بالإنسان إلى مستوى الحياة البدائية (٨١)، ويرى مالك أن استيقاظ الغرائز من خلال خفوت صوت الروح وضعف تأثير الفكرة



الدينية ينعكس في ثقافة الأفراد، وبالتالي في واقع الثقافة في المجتمع لأن مجموع الوسائل والمناهج والأدوات المعرفية التي يستعين بها المجتمع في مرحلة العقل لتحقيق طموحاته وانتشاره الاقتصادي التوسعي والاجتماعي لا تملك السيطرة على الغريزة لأنها مستمدة من العقل الذي لا يملك ذلك. لذا كلما واصل المجتمع تطوره الزمني كلما ابتعد أكثر عن عالمه الثقافي الأصيل المبني على الفكرة الدينية كما كان في المرحلة الأولى "مرحلة الروح" وإذا ابتعد الإنسان عن عالم القيم والفضائل الخلقية التي يعتبرها مالك القوة الجوهرية في تكوين الحضارات (٨٢) انفتح المجال لسلطان الغرائز وهذا يؤذن بفقدان الفاعلية الاجتماعية للأفراد، بالتالي فقدان الحضارة لمبررات وجودها بدخولها مرحلة الغريزة حيث يتحلل فيها النشاط الاجتماعي المشترك إلى نشاط فردي يغلب عليه الاهتمام الذاتي ولا يخدم سوي الحاجات الفردية بعد أن كان يخدم الحاجات الجماعية (٨٣)، وفي ظل عدم التوازن بين عوالم الأشخاص والأفكار والأشياء وطغيان الأشخاص على الأفكار ينهار البناء الاجتماعي إذ هو "لا يقوى على البقاء بمقومات الفن والعلم والعقل فحسب، لأن الروح، والروح وحدها، هي التي تتيح للإنسانية أن تنهض وتتقدم، فحيثما فقدت الروح سقطت الحضارة وانحطت" (٨٤)،وعندما يبلغ مجتمع ما هذه المرحلة وتكف الرياح التي منحته الدفعة الأولى عن تحريكه تكون نهاية "دورة حضارته" وهجرة الحضارة إلى بقعة أخرى تبدأ فيها دورة جديدة طبقاً لتركيب عضوي جديد.

في هذه المرحلة يفقد العلم معناه، فأينما توقف اشعاع الروح يخمد إشعاع العقل، إذ يفقد الإنسان تعطشه إلى الفهم وإرادته للعمل عندما يفقد الهمة و "قوة الإيمان" فالعقل يختفي لأن آثاره تتبدد في وسط لا يستطيع أن يفهمها أو يستخدمها.

فإذا توقفت الدفعة الدينية عن تأثيرها في عناصر المجتمع فقد قدرته على التقدم والتجدد، كما يتوقف المحرك عندما يستنفذ آخر قطرة من الوقود، ذلك أنه لا يمكن لأي بديل أن يحل محل (الإيمان) فهو المنبع الأساس للطاقة الإنسانية (٨٥)، في هذا المناخ الساكن نجد أن عناصر المادة الاجتماعية للحضارة (الإنسان والتراب



والزمن) تصبح عناصر خامدة متحللة لا يوجد بينها صلة مبدعة ففي هذه المرحلة من الانحطاط يظهر مجتمع جديد ذو معالم وخصائص واتجاهات جديدة تختلف تماماً عن سمات مجتمع المرحلة الأولى أو الثانية. وهكذا نجد أن التاريخ يبدأ بالإنسان المتكامل الذي يطابق بين جهده وبين مثله الأعلى وحاجاته الأساسية والذي يؤدي في المجتمع رسالته المزدوجة بصفته ممثلاً وشاهداً ـ كما كان الإنسان في مرحلة الروح ـ وينتهي التاريخ بالإنسان المتحلل، بالجزيء المحروم من قوة الجاذبية، بالفرد الذي يعيش في مجتمع منحل، ولم يعد يقدم لوجوده أساساً روحياً أو أساساً مادياً"(٨٦)، ويطلق مالك صفة (إنسان ما بعد الموحدين) على هذا الجزيء المحروم من قوة الجاذبية في المرحلة الأخيرة من الحضارة الإسلامية حيث يوجد هذا الإنسان الخارج من الحضارة (٨٧).

يطابق مالك بين مرحلة الغريزة في الحضارة الإسلامية والمرحلة التي مر بها المجتمع الإسلامي بعد سقوط دولة الموحدين في المغرب (٨٨)، فنجده يقول عن هذه المرحلة "أن المجتمع كان غنياً بما فيه من أشخاص وأفكار وأشياء، ولكن نهاية هذا العهد عرفت تمزقاً في شبكة العلاقات الاجتماعية" (٨٩)، ولم يعد المجتمع الإسلامي بعدها مجتمعاً بل تجمعات لا قوة لها ولا هدف وبفقدان هذه الشبكة من العلاقات الاجتماعية والمبررات التي رفعت من شأن المسلمين في العهد الأول من الرسالة، يأتي التفكير في الرجوع إلى السلف بغية استرجاع المبررات وخلق توتر جديد في النشاط الإسلامي (٩٠)، يرى مالك أن هذه المرحلة هي التي أشار إليها (أوزوالد شبنجلر) فيما يخص الحضارة المسيحية في كتابه (أفول الغرب) أما (كيسرلنج) فقد وضح المرحلتين الأولى والثانية في كتابه (البحث التحليلي لأوروبا)(٩١).

التغيير الاجتماعي بين الحتمية والامكان:

اهتم مالك كما سبق أن بيَّنا بمحاولة معرفة أسباب خروج المجتمعات الإسلامية من دورة الحضارة، وحاول أن يطرح تصوراً لكيفية إعادة الإنسان المسلم إلى دوره التاريخي المتمثل في إقامة الحضارة. إذ هو يرى أن مشكلة كل شعب في جوهرها



مشكلة حضارة، ومن خلال قانونه الدوري عن تغير المجتمعات ونشوء الحضارة ثم انهيارها استطاع أن يضع مخططاً لكيفية التغيير الإرادي. ذلك أن كل دورة حضارة محددة بشروط نفسية زمنية خاصة بمجتمع معين، فهي إذن (حضارة بهذه الشروط)، ثم إنها تهاجر وتنتقل بقيمتها إلى بقعة أخرى باحثة عن شروطها، وهكذا تستمر في هجرة مستمرة تستحيل خلالها شيئاً آخر، بحيث تعد كل استحالة تركيباً خاصاً للإنسان، والوقت، والتراب (٩٢).

إن معرفتنا بهذا القانون الدوري لتغير المجتمعات مرحلة (الميلاد)، ثم (الأوج)، ثم (الأفول)، ولهجرة الحضارة إذا ما فقدت شروطها في المرحلة الثالثة يمكننا أن نتدخل لإحداث التغيير الإرادي الذي ينبع من ذات الإنسان.. أما كيف يمكن التدخل في أي مرحلة من مراحل حركة هذا القانون، فإنه يقول: إن هذا القانون الدوري ليس حتمياً ويمكن للإنسان أن يتدخل في أي مرحلة من مراحله وذلك لا يتم بإلغاء قانون الدورة الحضارية (التغير) ولكن بالتصرف وفق شروط هذا القانون فالجاذبية قانون طالما قيد العقل بحتمية التنقل براً أو بحراً ولم يتخلص الإنسان من هذه الحتمية بإلغاء هذا القانون، ولكن بالتصرف مع شروطه الأزلية بوسائل جديدة تجعله يعبر القارات والفضاء كما يفعل اليوم . فإن أفادتنا هذه التجربة شيئاً فإنما تفيدنا بأن القانون في الكون لا ينصب أمام الإنسان الدائب استحالة مطلقة وإنما يواجهه بنوع من التحدي يفرض عليه اجتهاداً للتخلص من سببية ضيقة النطاق، فالأشياء في التاريخ تسير طبقاً لسببية مرحلية إذا تركت لشأنها مع وجود الإمكانية للتدخل في تعديل المسار وفق القانون الذي يرتب التغيير الاجتماعي على التغيير النفسي بواسطة الفكرة الدينية وبناء على ذلك فالمراحل التي تتقبل أو لا تتقبل التغيير حسب طبيعتها، تصبح مراحل قابلة كلها للتغيير فلا يلزم إتمام الدورة الحضارية للعودة من جديد إلى مرحلة الروح بل بالإمكان العودة إلى مرحلة الروح في أي مرحلة من مراحل الدورة الحضارية، لأن الحتمية المرتبطة بها أصبحت اختياراً يتقرر في أعماق النفوس (٩٣). ويربط مالك بين الدين وتغيير المجتمع من منطلقين أساسيين:

● **المنطلق الأول...**

دور الفكرة الغيبية الدينية في التغير في كافة المستويات: على مستوى الفرد، والمجتمع، والتاريخ أي (كافة الأبعاد الفردية والمجتمعية والتاريخية) (٩٤).

● **المنطلق الثاني...**

إمكانية إعادة بناء الحضارة من خلال إعادة تجديد روحي داخلي يشمل عناصرها الإنسانية والمادية، وذلك يمكن تحقيقه من خلال توجيه الإنسان، والتراب، والوقت، أي من خلال إعادة صياغة المعادلة الاجتماعية للحضارة (إنسان + وقت + تراب).

وهكذا نجده لا يقول بحتمية الدورة الحضارية وفناء الحضارة بل يرى أن (آلية الحركة التاريخية إنما ترجع في حقيقتها إلى مجموع من العوامل النفسية الذي يعتبر ناتجاً عن بعض القوى الروحية، وهذه القوى الروحية هي التي تجعل من النفس المحرك الجوهري لتاريخ الإنسانية) (٩٥)، ومن هذا يمثل الإنسان عند مالك العنصر الرئيسي لإحداث التغيير الإرادي الذاتي الذي يؤدي ضمن الإطار الثقافي والاجتماعي المستمد من الفكرة الدينية إلى التغيير الاجتماعي الهادف إلى بناء حضارته. من استقراء مالك للحضارة الإسلامية، والحضارة النصرانية استنتج أن الحضارة قد تولد عند ظهور الفكرة الدينية وقد يتأخر ميلادها عن ظهور الدين، ذلك أن ميلادها متوقف عند تسجيلها في الأنفس (٩٦).

وبما أن الفكرة الدينية في المجتمع الخارج من الحضارة موجودة، ولكن تقلص تأثيرها في غياب سلطة الروح، وسيطرة سلطة الغريزة فإن المطلوب هو إعادة تسجيلها في الأنفس عن طريق إعادة فاعليتها بتوجيه الثقافة في المجتمع نحو إعادة بناء الإنسان والمجتمع.

ما يريد مالك أن يصل إليه هو أن إحداث التغيير الاجتماعي للوصول إلى الحضارة متوفر ما دامت هنالك فكرة دينية تؤلف بين العوامل الثلاثة: الإنسان، والوقت، والتراب لتركب منها كتلة تسمى في التاريخ "حضارة" (٩٧).



يؤكد مالك على إمكانية التغيير الاجتماعي ويستند في ذلك إلى إمكانية إعادة تطبيق المبدأ القرآني في النفس الإنسانية في أي مرحلة نرغب أن يحدث فيها هذا التغيير الارادي لأن قوة التركيب لعناصر الحضارة خالدة في جوهر الدين، وليست ميزة خاصة بوقت ظهوره في التاريخ فقط، فجوهر الدين مؤثر صالح في كل زمان ومكان. (٩٨)

نطاق التغيير الاجتماعي:

يحدد مالك نطاق التغيير الاجتماعي بتحديده الفئات التي يمسها التغيير، ورغم أن بعض هذه الفئات هي عناصر التغيير الاجتماعي إلا أنها في الوقت نفسه تتغير من حالة إلى حالة أخرى بما يتفق مع سمات كل مرحلة من مراحل التغير الاجتماعي. هذه الفئات هي:

١ ـ الإنسان في تحوله من فرد إلى شخص.

٢ ـ التراب في تحوله من الحالة الخام إلى التكييف الفني والتشريعي. (٩٩)

٣ ـ الزمن في تحوله من الحالة السائبة إلى الاستثمار الاجتماعي.

٤ ـ المجتمع في تحوله من المجتمع البدائي إلى المجتمع التاريخي.

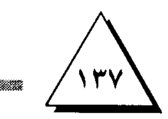
٥ ـ الثقافة في تحولها من الإطار الغريزي إلى الإطار المربي. (١٠٠).

أولاً: الإنسان:

يحدد مالك مفهوم الإنسان بوصفه عنصراً رئيساً في عملية التغيير الاجتماعي من خلال تحديد أبعاد هذا الإنسان الكونية أو البيولوجية وأبعاده الاجتماعية. إن هذا الإنسان يتكون من معادلتين:

أ ـ **معادلة بيولوجية**: هي الصورة التي خلقه الله عزّ وجل عليها ولا تبديل في هذا الجانب منذ بداية الإنسان إلى نهايته على الأرض.

ب ـ **معادلة اجتماعية**: هي ما يكتسبه الفرد من مجتمعه باعتباره عضواً فيه وهي



محل التغيير بحيث يختلف وضعه في التاريخ بحسب تلك المعادلة الاجتماعية من حيث الفعالية أو عدمها. (١٠١)

ومن هذا المنطلق يرى مالك أن الإنسان له قيمتان: الأولى ثابتة وغير متأثرة بالتاريخ، وهي طبيعته بوصفه مخلوقاً كرمه الله، والثانية قابله للتغيير والتأثر بالتاريخ والظروف الاجتماعية، وتلك قيمته بوصفه كائناً اجتماعياً. (١٠٢)

اهتم مالك بالمعادلة الثانية لأنها هي التي تحدد فعالية هذا الإنسان (١٠٣)، إذ أنه بالنسبة للمعادلة الأولى يكون ثابتاً لا يتغير فيه شيء في أي مرحلة من مراحل الدورة الحضارية ومراحل التغير الاجتماعي. فالتغيير إنما يمس معادلته الثانية بحيث تتغير فعاليته الاجتماعية من مرحلة إلى أخرى، ومن طور حضاري إلى آخر، فالإنسان لا يدخل العمليات الاجتماعية التغييرية بصفته مادة خاماً، بل يدخل في صورة معادلة شخصية صاغها التاريخ.

اهتمام مالك بالإنسان ينطلق من إيمانه العميق بالدور الذي يقوم به في صنع الحضارة فهو الجهاز الاجتماعي الأول في أي حركة تغييرية، فيري أنه "إذا تحرك الإنسان تحرك المجتمع والتاريخ وإذا سكن سكن المجتمع" (١٠٤). وتأثير الإنسان في تحريك التاريخ لا يكون إلا من خلال التأثير في معادلته الاجتماعية القابلة للتغيير وليس المعادلة العضوية الثابتة (كالجنس، الطول... الخ)، ويشرح مالك مثالاً ليوضح الفرق بين الإنسان الذي يحرك التاريخ والآخرالساكن فيقول: "لو أخذنا قطعة من معدن الزنك سواء كانت في حالتها الخام أو في حالة مخلفات تلقى في المهملات، أي فقدت فيها صلاحيتها فيما أعدت له أو لم تكتسب بعد تلك الصلاحية، فإن هذه القطعة في كلتا الحالتين تفقد قيمتها العملية.... ولكن بعد تعرضها لعدد من العمليات الصناعية فإن القطعة تصبح شيئاً لا يثمن بما فيه من مادة ولكن بما فيه من العمل... ويرى أن قيمة هذه القطعة الحقيقية ليست غير تلك التي قدرت لها عندما حددت ميزاتها الخاصة بصفتها عنصراً من عناصر الكون، ولم يكن للمصنع أن يعطيها أي قيمة اقتصادية لو لم تكن فيها أولاً وقبل كل شيء قيمتها الكونية"(١٠٥)، ويؤكد مالك أنه إذا نقلنا هذه البديهيات إلى مستوى الإنسان فإنها



سوف تفسر لنا لماذا نجد هذا الإنسان عنصراً حياً في التاريخ يسيطر على الأحداث أحياناً، ونجده ساكناً تسيطر عليه الأحداث في أحيان أخرى. أما كيف يحدث التغيير لهذا الإنسان كيما يؤدي هذا الدور التغييري في مجتمعه فإن هذا يتم من خلال تحديدالآتي (١٠٦)

- الفكرة الدينية.
- خضوع هذا الإنسان لها.

وقد وضَّح مالك تأثير الفكرة الدينية في نفسية ثم سلوك هذا الإنسان عبر مراحل القانون الدوري للتغير الاجتماعي - كما سبق بيانه - ووضح أن دور الإنسان في كل مرحلة يتأثر بفاعلية الفكرة الدينية أو خفوتها أو غيابها، فالإنسان بالتالي يمر بالأطوار الثلاثة التي يمر بها المجتمع: الروح، والعقل، ثم الغريزة. وإذا درسنا هذا الإنسان من خلال علاقته بالفكرة الدينية بصفته قوة مؤثرة من ناحية.، وبالمجتمع بوصفه إطاراً ثقافياً واجتماعياً وبناءً اجتماعياً يخضع بدوره لمراحل قانون التغير الاجتماعي فإننا سندرسه في هذا الحالة من خلال مرحلية التغيير، وتأثير الدين في الإنسان إنما يكون من خلال معادلته الثانية القابلة للتكيف وللتغيير أي المعادلة الاجتماعية، وهي المعادلة التي تعترضها طوارىء التاريخ ونوائب الزمن (١٠٧). وقد اهتم مالك بحركة هذا الإنسان من خلال تحوله من (فرد) إلى (شخص). أي من فرد كان يعيش في المجتمع البدائي إلى شخص يعمل في المجتمع التاريخي. فكما سبق أن وأوضحنا أن الدين عند دخوله إلى مجتمع ما فإنه يُحدث تغييراً في تركيب البناء الاجتماعي لذلك المجتمع ويحوله من مجتمع خامل إلى مجتمع متحرك هو المجتمع التاريخي، والفرد في المجتمع الأول أي المجتمع البدائي كان يوجد وفق معادلته البيولوجية خاضعاً لغرائزه خامداً ساكناً عند نقطة الصفر - في المخطط البياني - ولكن عند دخول الدين فإنه يخضع إلى تغيير نفسي واجتماعي بهدف تكييفه وإعداده للقيام بدوره في المجتمع التاريخي أي أن التغيير هنا يحدث على مستوى معادلته الاجتماعية القابلة للتغيير المتفق مع متطلبات الدور الجديد له بصفته عنصراً رئيساً في معادلة مالك لبلوغ الحضارة وهي الهدف النهائي لأي تغيير اجتماعي والمتمثلة

في إنسان + وقت + تراب = حضارة.

وإذا استوعبنا مضمون رأي مالك السابق، فإننا سوف ندرك أنه يؤكد على أن دور الإنسان في المجتمع لا يتوقف على حفظ النوع بل هو خليفة الله في أرضه، وهذه الوظيفة الاستخلافية توجب إجراء عملية تغيير نفسي واجتماعي يخضع لها هذا الكائن البيولوجي الذي أنعم الله عليه بالعقل مميزاً عن سائر الكائنات الأخرى، لذا فإنه ينظر إلى الإنسان بحسب موقعه من الحضارة بحيث يكون وصفه كالآتي:

١ ـ إنسان ما قبل الحضارة.

٢ ـ إنسان الحضارة.

٣ ـ إنسان ما بعد الحضارة.

١ - إنسان ما قبل الحضارة:

إنسان هذه المرحلة ـ كما يرى مالك ـ يكون على حالته الطبيعية وغرائزه لم تتكيف بعد وإذا عدنا إلى الرسم البياني سنجد أنه عند نقطة الصفر (أ) عنصر ساكن خامد محتفظ بطاقته المذخورة. ويعتبره مالك الأساس النفسي لبداية عملية التغيير الاجتماعي لكونه مهيأً بالفطرة لتحقيق ذاته اجتماعياً، ومن ثم يحقق إرادته في التاريخ فيدخل بالحضارة إلى مجالها الأوسع مجال الإنسانية، يهتم مالك بإنسان ما قبل الحضارة لكونه دائم الاستعداد للقيام بدوره التغييري، ولأهمية ذلك أيضاً في بيان النمط المقابل إنسان ما بعد الحضارة الذي سيأتي الحديث عنه فيما بعد

٢ - إنسان الحضارة:

بعد دخول الدين إلى المجتمع فإن إنسان الفطرة [١٠٨] الذي كان عند نقطة الصفر خامداً ساكناً تحكمه غرائزه وتسيطر على تفكيره وسلوكه قد تحول بفعل شرارة الدين إلى شخص يرتبط بعالم الأشخاص حوله من خلال شبكة العلاقات الاجتماعية التي تعتبر أول عمل يؤديه المجتمع لحظة ميلاده. فالمجتمع الذي يتكون ليس مجرد عدد من الأفراد، ووحدة هذا المجتمع ليست "الفرد" ولكنها الفرد المشروط

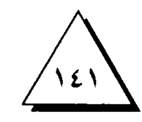


(المكيف). إذ من خلال شبكة العلاقات الاجتماعية تتم عملية تكييف الفرد عن طريق تنحية بعض السلوكيات، وتعزيز بعضها بما يتفق والوصول إلى مستوى النموذج الأمثل الذي تقتضيه الفكرة الدينية، وتتم هذه العملية المزدوجة في الظروف العادية أي في حالة المجتمع المنظم ـ بواسطة المدرسة ـ وذلك ما يسمي بالتربية، أما إذا كان المجتمع في طريق التكوين فإن العملية تبدأ تلقائياً في الظروف النفسية والزمنية التي تواكب ظهور المجتمع والحضارة.(١٠٩)

وتتم هذه العملية من خلال تنحية تجعل الفرد لا يعبأ ببعض الميثرات ذات الطابع البدائي (كتلك الحمية التي تعتري عرب الجاهلية وتدفعهم إلى الأخذ بالثأر)، وهي عملية انتقاء أو احساس تجعل الفرد قابلاً لمثيرات ذات طابع أكثر سمواً، طابع أخلاقي أو جمالي مثلاً(١١٠). بمعنى أن الشرارة الروحية قامت بتحديد عناصر شخصية إنسان ما قبل الحضارة وصاغته وفق متطلبات مرحلة الحضارة من الناحية النفسية والاجتماعية، فالعنصر الديني يتدخل في تكوين الطاقة النفسية الأساسية لدى الفرد وفي تنظيم الطاقة الحيوية الواقعة في تصرف "أنا" الفرد، ثم توجيه هذه الطاقة تبعاً لمقتضيات النشاط الخاص بهذه "الأنا" داخل المجتمع، وتبعاً للنشاط المتشرك الذي يؤديه المجتمع في التاريخ(١١١).

إذن التغيير النفسي كما يرى مالك هو الشرط الأساسي في كل تغيير اجتماعي فإن كل ما يغير النفس يغير المجتمع، ومن المعلوم يقول مالك: "أن أعظم التغييرات وأعمقها في النفس قد وقعت في مراحل التاريخ مع إزدهار الفكرة الدينية"(١١٢)

الإنسان في هذه المرحلة ـ كما سبق أن وضحنا ـ قد تحرر جزئياً من قانون الغريزة، وخضع وجوده كله لمقتضيات الروح التي أوجدتها الفكرة الدينية في نفسه، بحيث يمارس حياته في هذه الحالة الجديدة طبقاً لقانون الروح، ويستمد مالك بعض النماذج من المجتمع الإسلامي في عهد النبوة على هذا الإنسان، فقانون الروح هو الذي كان يحكم بلالاً تحت العذاب فيرفع سبابته وهو يقول "أحد أحد" ومن الواضح أن هذه العبارة لا تمثل صيحة الغريزة، فصوت الغريزة قد صمت،ولكنه لا



يمكن أن يكون قد أُلغي، كما أنها لا تمثل نداء العقل فالألم لا يتعقل الأمور" (١١٣) وقد أطلق مالك على إنسان الحضارة "نقطة الانتهاء" في مقابل "نقطة الانطلاق" لرجل الفطرة، كما يطلق "نقطة التعليق في التطور والحضارة" لإنسان ما بعد الحضارة(١١٤).

إنسان الحضارة هو الإنسان الذي يستطيع إيجاد التوازن بين عوالمه الثلاثة: الأفكار والأشخاص والأشياء، ويتطابق دوره مع المرحلة. إذ إن وجود إنسان الحضارة يمتد إلى مرحلة العقل، ولكن تتغير صفاته النفسية وبالتالي تأثيره الاجتماعي.

ففي المرحلة الأولى يظهر التكيف على مستوى الأشخاص، أما في مرحلة العقل فيظهر التكيف في الوسائل، فإنسان الحضارة في هذه المرحلة تظهر عليه أعراض المرحلة التي يعيشها، ففي هذه المرحلة يظهر تمام تشكيل شبكة العلاقات الاجتماعية من خلال توجيه الثقافة، وصياغتها للبناء الاجتماعي في تحقيق الازدهار الاقتصادي والتوسع والانتشار، ولكن هناك تغيراً ينتاب مقاييس القيم الأخلاقية في بنائه النفسي والاجتماعي ينعكس أثره على إنسان الحضارة باعتباره جزءاً من المجتمع لا يختلف في مسيرته عن مسيرة مجتمعه، فهو يبدأ في الدخول إلى الحضارة حين يدخلها المجتمع، ويخرج بخروج مجتمعه منها.

في هذه المرحلة نجد أن الغرائز التي كيفت في المرحلة السابقة والتي تم تكييفها من قبل الدين، وعلى أثرها تحول (الفرد) إلى (شخص) قد عادت إلى الظهور لأن العقل لا يملك سيطرة الروح على الغريزة فتشرع لذلك في التحرر من قيودها، وطبيعي أن لا تنطلق الغرائز دفعة واحدة، وإنما تتحدد بقدر ما يضعف سلطان الروح، وكلما واصل التاريخ سيره واصل التطور عمله في نفسية الفرد وفي البناء الأخلاقي للمجتمع الذي يكف عن تعديل سلوك الأفراد، وبقدر ما تتحرر هذه النزعة من قيودها في المجتمع ينكمش التحرر الأخلاقي في أفعال الأفراد الخاصة شيئاً فشيئاً وكأنما هذا الإنسان الذي دخل الدورة الحضارية شخصاً متكيفاً قد بدأ يستعيد غرائزه، ويعود إلى موقعه الجديد (إنسان ما بعد الحضارة) خارج الحضارة.



٣ - إنسان ما بعد الحضارة:

يطلق مالك على إنسان ما بعد الحضارة صفة (إنسان ما بعد الموحدين) بالنسبة لدورة الحضارة الإسلامية [١١٥]. ويفرّق بينه وبين الإنسان السابق على مرحلة الحضارة فرغم أن كليهما خارج الحضارة، إلا أن إنسان ما بعد الحضارة يحتوي على رواسب من مرحلة الانحطاط تجعله مصدراً للصعوبات في الطريق إلى النهضة بالعكس من ذلك الذي لم يدخل بعد الحضارة [١١٦]. فهو إنسان فاقد لطاقته المذخورة التي تؤهله لأي تغيير فهو (إنسان مسلوب الحضارة) لم يعد قابلاً لإنجاز أي عمل حضاري إلا إذا تغير هو نفسه من جذوره الأساسية [١١٧]. وكي يوضح الفرق بين هذين الإنسانين فإنه يستمد مثاله (علم الطاقة المائية) حيث نجد أن جزيء الماء قبل وصوله إلى خزان ينتج الكهرباء يعطينا صورة للإنسان السابق على الحضارة، أي الذي لم يدخل بعد في دورة حضارة معينة: فهو جزيء منطوٍ على طاقة مذخورة معينة قابلة لتأدية عمل نافع وهو إنتاج كهرباء في هذه الحالة ولكن هذا الجزيء بعد تأدية هذا العمل يصبح قاصراً عن تأدية العمل نفسه بعد أن يتحول (بعد) مروره بالخزان لأنه يكون قد فقد طاقته المذخورة وهو يعطينا صورة للإنسان المنحل حضارياً أو الإنسان الذي خرج من دورة الحضارة، ذلك أن هذا الجزيء الخارج من خزانه لم يعد في إمكانه أن يستعيد حالته إلا بواسطة عملية جوهرية تتمثل في عملية التبخر التي ترجع به إلى أصله عبر التيارات الجوية الملائمة، حيث يتم تحوله من جديد إلى جزيء مائي واقع (قبل) خزان معين [١١٨]، تلك صورة للإنسان قبل دخوله في دورة حضارة من الحضارات، وبعد خروجه منها.

وإذا عدنا إلى البعدين اللذين تحدثنا عنهما سابقاً وهما: الفكرة الدينية، ومدى خضوع الإنسان لها في كل مرحلة، سنجد أن قوة الفكرة الدينية في مرحلة الغريزة التي تتطابق مع مرحلة خروج الإنسان من الحضارة قد قل تأثيرها، فبعد أن كان إشعاعاً روحياً يركب الإنسان التراب والوقت تركيباً اجتماعياً أصبح نزعة فردية فقد بها الإنسان الخارج من الحضارة رسالته التاريخية "فالتاريخ ينتهي بالإنسان المتحلل، بالجزيء المحروم من قوة الجاذبية، بالفرد الذي يعيش في مجتمع منحل لم

يعد يقدم لوجوده أساساً روحياً أو مادياً" (١١٩) ، وكأن هذا الإنسان قد عاد إلى سيرته الأولى فرداً له صفات بدائية تشده إلى النوع حيث تحللت الحياة الاجتماعية وعادت إلى مرحلة البدائية، فهي مرحلة الأفول التي يصبح فيها الإنسان خارج دورة الحضارة:

هذا الإنسان تتجلى نماذجه في مرحلة النهضة الحديثة في العالم الإسلامي في أنماط ثلاثة:

١ ـ رجل المدينة.

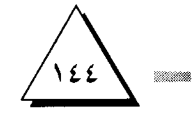
٢ ـ رجل الفطرة (البادية).

٣ ـ محترف الثقافة.

رجل المدينة هو رجل الندرة والقلة في كل شيء، وقد تغلغلت في نفسه، دواعي الانحطاط... فهو يحمل روح الهزيمة بين جوانحه وهو دائماً في منتصف الطريق وفي منتصف الفكرة، وفي منتصف تطور، لا يعرف كيف يصل إلى هدف، إذ هو ليس نقطة الانطلاق كرجل الفطرة ولا نقطة الانتهاء كرجل الحضارة، بل هو "رجل النصف" مسخ فكرة الاصلاح نصف فكرة وأطلق عليه اسم السياسة لأنه لم يكن مستعداً إلا لنصف جهد بنصف اجتهاد، ونصف طريق.

أما رجل الفطرة فهو رجل البادية، راعٍ بلا مواشي، فلاح بلا محراث ولا أرض، يرضى من الأشياء بالعدم (١٢٠)، ولكنه يبقي محتفظاً بقدرته على الدخول وفي دورة الحضارة، أما النوع الثالث، فهو محترف الثقافة، أي المتعالم أو المتعاقل الذي يُسخَّر كل شيء في المجتمع لمصلحته ويفعل ما بوسعه ليظل في أعلى السلم الاجتماعي، وهو لأنانيته يحرص على البقاء في صدر المجتمع، هذا الحرفي يطلق عليه مالك صفة (الصبي المزمن) أي الذي لا يتدرج في طريق التعلم كالصبي، وإنما هو مصاب بداء عضال أبقاه في مرحلته الصبيانية... (١٢١).

مالك يرى أن النمطين الأولين يجب القيام بتعديل أفكارهما والاتجاه نحوهما بالرعاية ليصبحا رجلين نافعين في بناء الحضارة، أما النمط الثالث فإنه مرض في



جسم الأمة وخطره لا يقل عن خطر الفقر والجهل بل ان هذين الخطرين يمكن علاجهما ولكن محترف الثقافة لا علاج له، فيجب بتره وإزالته ليصفو الجو للطالب العاقل الجاد (١٢٢).

ثانياً: التراب:

يعتبر مالك التراب عنصراً من عناصر التغيير الاجتماعي،وهو يستخدم هذا المصطلح بدلاً من استخدام كلمة (مادة) التي تعني في باب الأخلاق مفهوماً مقابلاً لكلمة (الروح) وتعني في باب العلوم مفهوماً ضد مفهوم كلمة (طاقة)، أما في الفلسفة فإنها تعطي فكرة هي نقيض ما يطلق عليه اسم (المثالية). والتراب عند مالك كل شيء على الأرض وفي باطنها (١٢٣)، وهو ينظر إليه بصفته عنصراً تغييرياً من زاويتن:

الأولى: الجانب التشريعي: فالتراب يخضع للملكية في المجتمع وهذا الجانب التشريعي للملكية له أثر اجتماعي فهو يحقق للفرد الضمانات الاجتماعية بقدر ما يكون محققاً للصالح العام.

الثانية: الجانب الفني: أي من حيث استخدامه فنياً وتقنياً باستغلاله وفقاً لشروطه باعتباره علماً مستقلاً ولديه معلومات متصلة به كالكيمياء وغيرها... وبما يحقق مصلحة المجتمع(١٢٤).

ويوضح مالك أن التراب بصفته السابقة يعتبر عنصراً تغييراً وفق معادلة الحضارة، وأيضاً بصفته السابقة يكون نطاقاً للتغيير عندما يتحول من الحالة الخام التي هو عليها وفق مكوناته الطبيعية إلى الحالة الديناميكية من خلال التكييف التشريعي والفني له وما ينتج عن ذلك من استفادة قصوى تحقق مصلحة المجتمع، وهو يرى أن اتجاهات الناس تجاه مشكلات البيئة محكومة بفعاليتهم وبثقافتهم (١٢٥)، فكلما كان هناك معرفة ودراية بوسائل هذا التكييف الفني كلما تحرك التراب إلى دوره المتفاعل، فالتراب يكون في حالة ثبات في مرحلته الخام إلى أن يبدأ الفعل التغييري في المجتمع فنجده قد انتابه تأثير هذا التغيير فيتحول إلى عنصر فعال،



ويستمد مالك مثالاً على ذلك من اسلوب معالجة مشكلة التصحر في الدول العربية فالاستسلام لها أدى إلى تقليص مساحات الأرض القابلة للزراعة وبالتالي انخفاض أعداد السكان كما حدث في (تبسة) منذ عام ١٩٣٩م حيث انخفض عدد السكان من مائة وثمانين ألفاً إلى أربعين ألفاً تقريباً، وأوشكت مواشيها على الإنقراض، ويرى أنه مهما كانت بدائية الوسائل المتوفرة فإن علينا أن نعمل حيث أن العمل ضروري، كما أن دراسة طبيعة الأرض والمناخ ضرورية أيضاً كي ينتقل التراب إلى جانبه المتحرك الفعال (١٢٦).

ويرى مالك أن قيمة التراب الاجتماعية مستمدة من قيمة مالكيه، فحينما تكون قيمة الأمة مرتفعة وحضارتها متقدمة يكون التراب غالي القيمة، وحيث تكون الأمة متخلفة يكون التراب على قدرها من الانحطاط (١٢٧). فقيمة التراب تزداد بسبب الفاعلية التي تعطيه القيمة الغالية عن طريق تحويله من الخام إلى المادة المصنعة، بعكس المجتمع فاقد الفاعلية الذي يظل ترابه رخيصاً بسبب فقدانه الفاعلية في توظيفه.

ثالثاً: الزمــن:

تتحدد فكرة الزمن عند مالك بمعنى التأثير والإنتاج، أي بالقيمة الاجتماعية للزمن عندما يتحول إلى (ساعات عمل) وعندما يسهم في تكوين المعاني والأشياء والنشاط ويرى أن الزمن من خلال مفهوم (ساعات العمل) وهو العملة الوحيدة المطلقة التي لا تبطل ولا تسترد إذا ضاعت وهو يرى "أن العملة الذهبية يمكن أن تضيع وأن يجدها المرء بعد ضياعها، ولكن لا تستطيع أي قوة في العالم أن تحطم دقيقة، ولا أن تستعيدها إذا مضت" (١٢٨).

ويرى أن استغلال الزمن في المجتمع يتبع مرحلة ذلك المجتمع التاريخية فهو في مرحلة من تاريخه يقدر الزمن حق قدره، ويحسب للساعات حسابها، وهو في مرحلة آخرى لا يساوي الزمن بالنسبة له سوى العدم. (١٢٩)

أما في مرحلة التحضر فإنه يتحول من عنصر في حالته السائبة إلى حالة أخرى

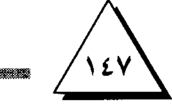


من الاستثمار الاجتماعي عندما يتم تكييفه وتحويله إلى زمن اجتماعي يدمج في جميع العمليات الصناعية والاقتصادية والثقافية باعتباره ركيزة تقوم عليها سائر اطرادات هذه العمليات، ويرى مالك أننا في العالم الإسلامي نعرف شيئاً يسمى "الوقت" ولكنه الوقت الذي ينتهي إلى عدم، لأننا لا ندرك معناه ولا تجزئته من ساعة ودقيقة وثانية.

ولسنا نعرف إلى الآن فكرة (الزمن) الذي يتصل اتصالاً وثيقاً بالتاريخ مع أن فلكياً عربياً مسلماً هو (ابو الحسن المراكشي) يعتبر أول من أدرك هذه الفكرة الوثيقة الصلة بنهضة العلم المادي في عصرنا (١٣٠)، ويستدل على القيمة الاجتماعية للزمن بتجربة ألمانيا في تطويع الوقت في عام ١٩٤٨م لبناء مجتمعها بعد أن حطمت الحرب كل جهاز للإنتاج فيها، فمن خلال نظام التجنيد العام الذي فرض على الشعب الألماني نساءً ورجالاً وأطفالاً بالتطوع يومياً لمدة ساعتين يؤديها كل فرد زيادة على عمله اليومي وبالمجان من أجل الصالح العام تحققت المعجزة الألمانية وعادت الحياة الاجتماعية والاقتصادية لشعب لم يبق لديه من الوسائل إثر الحرب إلا العناصر الثلاثة: الإنسان، والتراب، والوقت (١٣١)، تتفق هذه النظرة لمالك مع أهمية الزمن مع مضمون نظرية الإدارة العلمية التي يعتبر فريدريك تايلور Frederick Taylor هو المؤسس لها والتي تهدف إلى تحقيق كفاية أداء العنصر البشري والإمكانات المادية المستخدمة في الانتاج وترتيب أدوات الإنتاج ترتيباً منطقياً عن طريق (دراسة الوقت والحركة)، وذلك من خلال تقرير الحركات الضرورية للعامل الممتاز كي يؤدي العملية الموكولة إليه في أقصر وقت وبأقل جهد ممكن، ثم يدرب باقي العمال على هذه الحركات نفسها حتى يتقنوها (١٣٢)، وقد أحدثت هذه النظرية تغييراً ملموساً ليس في المجال الصناعي للحضارة الغربية فقط بل أمتد إلى مناحي الحياة الاجتماعية حيث ازداد إهتمام الفرد بالوقت والاستفادة منه وحسن توزيعه بين العمل والترفيه... (١٣٣)

رابعاً: المجتمع:

سبق أن اتضح لنا عند الحديث عن مصطلح المجتمع تفريق مالك بين المجتمع



السابق للحضارة ومجتمع الحضارة، وأنه عند الإطلاق يعني به ذلك (المجتمع التاريخي) الذي تتغير الجماعة التي تعيش فيه باستمرار متقلبة في أطوار الحضارة، أو هي تتحرك من أجل المحافظة على التقدم، فالمجتمع التاريخي ليس مجرد اتفاق (عقوي) بين الأشخاص، والأفكار، والأشياء، بل هو تركيب هذه العوالم الاجتماعية الثلاثة، بحيث يحقق ناتج التركيب في اتجاهه وفي مداه تغيير وجود الحياة، أو بمعنى أصح تطور هذا المجتمع [١٣٤]، ومن هذا نجد أن المجتمع بوصفه واقعاً اجتماعياً يقع تحت تأثير الدين، وتتغير سماته بما يتفق وكل مرحلة من مراحل التطور في أثناء قيامه بدوره في تركيب عوالمه وتآلفها منذ نقطة ميلاده. أي منذ دخول الدين وبدء عملية التغيير الاجتماعي. لذا فإن أي عمل يؤديه مجتمع معين في طريق تغيير نفسه مشروط باكتمال شبكة علاقاته الاجتماعية بوصفها المهمة الأولى التي تحقق له توفير الصلات الضرورية بين عوالم الأشخاص والأفكار والأشياء، وينجز من خلالها مهمته التاريخية. إن هذه العلاقة العضوية التاريخية الأساسية تتجلى في كل عنصر من عناصر المجتمع الثلاثة (أشخاص، وأفكار، وأشياء) فالعمل المشترك لهذه العناصر تأتي صورته طبقاً لنماذج أيديولوجية من "عالم الأفكار" يتم تنفيذها بوسائل من "عالم الأشياء" من أجل غاية يحددها "عالم الأشخاص".

أنواع المجتمعات:

يقسم مالك المجتمع إلى نوعين:

١ - المجتمع الطبيعي .

٢ - المجتمع التاريخي.

١ - المجتمع الطبيعي .

هو المجتمع الذي لم يعدل بطريقة محسة المعالم التي تحدد شخصيته منذ كان، وهو يتمثل في نموذج المجتمع الساكن ذي المعالم الثابتة كالمجتمعات الموجودة في مستعمرة النمل، والنحل، والقبيلة الأفريقية قبل الاستعمار والقبيلة العربية في العصر الجاهلي تمثلان هذا النموذج. [١٣٥] وهو يتفق مع مرحلة مجتمع ما قبل التحضر وفق تقسيم مالك لمراحل تغيير المجتمع.



٢ ـ المجتمع التاريخي:

هو المجتمع الذي ولد في ظروف أولية معينة، ولكنه عدل من بعض صفاته الجذرية من هذه الحالة الأولية طبقاً لقانون تطوره، وهذا النوع هو نموذج المجتمع المتحرك، أي المجتمع الذي يخضع لقانون التغيير الذي يعدل معالمه من جذورها. (١٣٦)

ولقد اهتم مالك بهذا النوع وشرحه من حيث طريقة نشأته، ودوافعها، وشكل بنائه، ونوعية حركته، ذلك أنه مجتمع ديناميكي متفاعل..... ويرى مالك أنه يتفق مع مرحلة المجتمع المتحضر.

ويرى مالك أن هذا المجتمع يمكن أن ينشأ بطريقتين:

ـ إما أن يتركب ابتداءً من مواد جديدة، أي من مواد لم تتعرض لأي تغيير تاريخي سابق، فهو يستنفد هذه المواد في الحالة التي تكون عليها في الطبيعة وبهذا نشأت المجتمعات التاريخية الأولى خلال الثورة الزراعية في العصر الحجري الجديد.

ـ أو يتكون من عناصر استخدمت في مجتمع تاريخي سابق، تحولت عناصره المكونة له، بسبب تقادمه أو انبساط رقعته إلى عناصر مهيأة للاستخدام في مجتمع جديد.

وهو يشبه هذه الطريقة الأخيرة بالاستعارة في صورة هجرة تنزع هذه العناصر من المجتمع الأم كالهجرة التي كونت المجتمع الأمريكي الحالي، وكالهجرة التي كونت مجتمع الإسكيمو الذي انتزعت عناصره المكونة له من المجتمعات المغولية الصينية في الشرق الأقصى أو الاستعارة في صورة أخرى عندما تكون الحالة إعادة تركيب أنقاض مجتمع أو مجتمعات اختفت. (١٣٧)

ومهما تكن طريقة تكوين هذا المجتمع فإن ظهور هذا المجتمع التاريخي ليس حدثاً عرضياً، بل هو في رأي مالك نتيجة عملية تغيير مطردة يشترك فيها المجتمع الذي يستعير والآخر الذي يقدم العارية، هذه العملية التغييرية تتم وفقاً للتنسيق الآتي:

١ ـ ضرورة وجود مصدر تاريخي لعملية التغيير المطردة.



٢ ـ ضرورة وجود المواد التي تمر بتأثير هذا التغيير من حالتها قبل الاجتماعية، بحيث يمكن أن تحوزها اليد المغيرة، إلى حالتها الاجتماعية الجديدة.

٣ ـ القواعد العامة أو القوانين التي تتحكم في هذا التغيير.

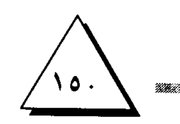
وطبقاً لهذه الشروط نجد أن نموذج (المجتمع التاريخي) الذي هو مركز اهتمام مالك بصفته نطاقاً يحدث فيه التغيير الاجتماعي هو أيضاً ينقسم إلى نوعين: (١٣٨)

أ ـ النموذج الجغرافي للمجتمع التاريخي الذي يولد فيكون ميلاده إجابة عن اختيار مفروض تفرضه الظروف الكونية الخاصة بالوسط الذي يولد فيه. سواء تعرض هذا الوسط لتنوع مفاجيء، أم أن العناصر المكونة له قد واجهت فجأة ظروف وسط طبيعي جديد، مثال المجتمع الأمريكي الذي هو ثمرة هجرة أوروبية اضطرت إلى أن تتكيف مع الظروف الطبيعية في القارة الجديدة.

ب ـ النموذج الفكري للمجتمع التاريخي الذي يرى النور تلبية لنداء فكرة..... أي ثمرة فكر دينية، ويرى أن المجتمع الإسلامي ينتمي إلى هذا النموذج وأيضاً المجتمع الأوروبي الأصلي الذي هو ثمرة للفكرة المسيحية.

داخل هذا النموذج أيضاً هناك تقسيم يتبعه مالك ليفرّق بين المجتمع المتعدد الطبقات المنقسم إلى طوائف مركبة داخل البناء الاجتماعي الواحد مثل المجتمع الهندي، وبين المجتمع ذي الطابق الواحد كما يدعوه بمعني أن بناءه اتخذ صورة واحدة، ويضرب مثالاً له المجتمع الإسلامي الذي يشد بعضه بعضاً. (١٣٩)

وكما سبق أن عرَّف مالك المجتمع أنه ليس مجرد جمع لعناصر أو أشخاص تدعوهم غريزة الجماعة إلى أن يتكتلوا في إطار اجتماعي معين، فالمجتمع مهما كان نموذجه التاريخي أو التشكيلي فإنه يضم عدداً من الثوابت التي يدين لها بدوامه، وبتحديد شخصيته في صورة مستقلة تقريباً عن أفراده، فقد يحدث أن يفقد مجتمع ما شخصيته ويمحى من التاريخ في ظروف تاريخية ومع ذلك فإن عدد أفراده قد لا يتغير في هذه الحالة، ويحتفظ كل فرد بغريزة العيش في جماعة وهي الغريزة التي تحدد معالم الإنسان بصفته كائناً اجتماعياً، وإنما أصبح هؤلاء الأفراد مجرد



أنقاض لمجتمع بائد، أنقاض مهيأة لأن تدخل في بناء جسد اجتماعي جديد، وفي حالة أخرى كما يقول مالك إذا حدث أن اختفى الأفراد الذين يكونون مجتمعاً مافي نهاية جيل معين، فإن المجتمع يبقى، ويحتفظ بشخصيته لا يمسها شيء، كما يحتفظ بدوره في التاريخ بل ويفرض على القادمين الجدد أنفسهم سماته وتقاليده.

من هذا يستنتج مالك أن المجتمع يحمل في داخله الصفات الذاتية التي تضمن استمراره وتحفظ شخصيته ودوره عبر التاريخ، هذا العنصر الثابت في رأيه هو المضمون الجوهري للكيان الاجتماعي فهو الذي يحدد عمر المجتمع واستقراره عبر الزمن،ويتيح له أن يواجه ظروف تاريخه جميعاً.

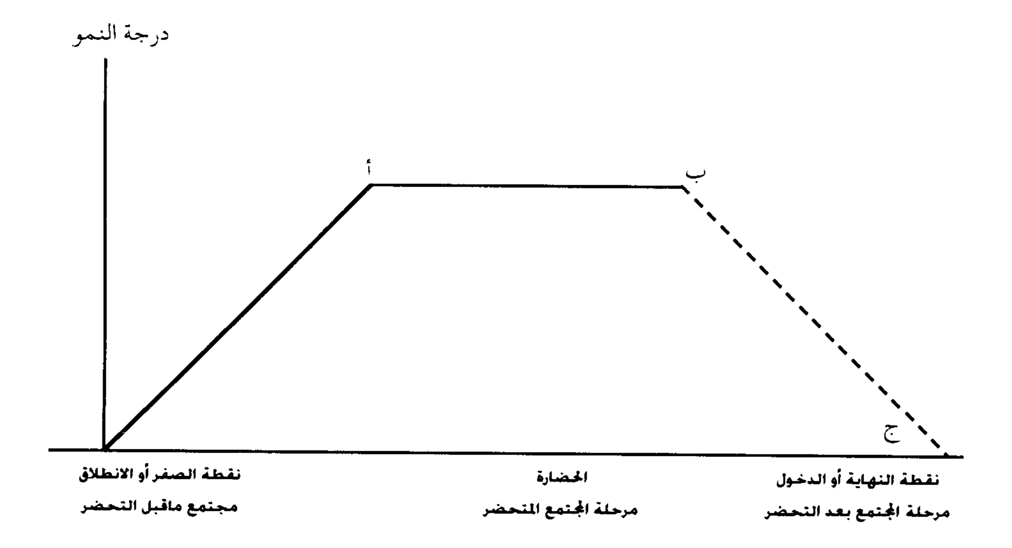
هذا المضمون يتجسد في نهاية الأمر في شبكة العلاقات الاجتماعية التي تربط أفراد المجتمع فيما بينهم، وتوجه ألوان نشاطهم المختلفة في اتجاه وظيفة عامة هي رسالة المجتمع الخاصة به. (١٤٠)

إن مالك عندما يحدد تعريف المجتمع ونوعه بصفته مجتمعاً تاريخياً فإنه يربط هذا التعريف بتطور الجماعة التي يتشكل منها المجتمع فإن كل جماعة لا تتطور، ولايعتريها تغيير في حدود الزمن، تخرج بذلك من التحديد الجدلي لكلمة "مجتمع". (١٤١)

ويحدد مالك لهذا المجتمع التاريخي ميلاده اعتباراً من نقطة معينة هي كما سبق أن وضحنا دخول الفكرة الدينية، ومن هناك يبدأ تغير المجتمع وتطوره حسب مقتضى قوانين التغيير، ويستمر في هذا التطور، مع الأخذ في الاعتبار أن التطور لا يقصد به مالك التقدم، بل هو يشمل أيضاً التخلف أي النكوص. (١٤٢)

وإذا نظرنا إلى الرسم البياني التالي سنجد أن نقطة ميلاد المجتمع هي نقطة الصفر، وهي النقطة التي يتم عندها حدوث التركيب العضوي التاريخي بين العناصر الثلاثة: الإنسان، والتراب، والوقت، وهو التركيب الذي يتفق مع ميلاد مجتمع معين، كما يتفق بصورة ما مع بداية عمله التاريخي. (١٤٣)





الدين هو المركَّب الذي يؤثر في مزج العناصر الثلاثة بعضها ببعض، الدين أيضاً هو الذي ينقل المجتمع من حالته البدائية ويحوله إلى مجتمع تاريخي، ويجعله مميزاً عن المجتمعات التاريخية الآخري، ويحدده بناءه الثقافي، ويميزه عن غيره من البناءات الثقافية. (١٤٤)، وإذا كان للفكرة دورها أساسيين في التغيير الاجتماعي فإن هناك أيضاً عاملين أساسيين يسهمان مع "عالم الأفكار" في إحداث هدا التغيير الذي يخضع له المجتمع كما سبق أن وضحنا. هذان العاملان هما: عالم الأشخاص و عالم الأشياء.

من خلال تفاعل هذه العوالم الثلاثة ضمن عناصر التغيير الاجتماعي: الإنسان، والوقت، والتراب. يحدد مالك ويوضح التأثير الذي يمر به المجتمع خلال مراحل تغييره ويقسمها وفق انتقال هذا المجتمع من طور إلى آخر كما في الرسم البياني:

١ ـ مرحلة ما قبل التحضر.

٢ ـ المجتمع المتحضر.

٣ ـ مجتمع ما بعد التحضر.



١ ـ مجتمع ما قبل التحضر :

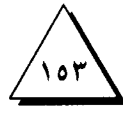
هو المجتمع البدائي الذي يواجه نشاطاته البدائية بوسائل تمثل عالمه الثقافي المتواضع (١٤٥)، الذي يتميز بالسكون وضيق نطاقه بل محدوديته، ولاسيما من الناحية الفكرية ودوراته حول الأشياء بدلاً من الأفكار، والفرد في هذا المجتمع هو ذلك الإنسان الذي لم تتكيف غرائزه، ولكنه يملك مخزوناً يؤهله لدوره في المجتمع، في رأي مالك أن البيئة الجاهلية في المجتمع العربي تمثل هذا المجتمع أصدق تمثيل، وبعد دخول الدين ينتقل المجتمع إلى مرحلة التحضر، أي يتحول إلى مجتمع تاريخي متحضر يمس التغييركل أنظمته الاجتماعية كما سنرى.

٢- المجتمع المتحضر :

يبدأ المجتمع المتحضر في هذه المرحلة التفاعل بكفاءة مع أحداث التاريخ بعد دخول الفكرة الدينية وتأثيرها في بنائه الثقافي، ويبدأ المجتمع بالتفاعل مع العالم بالبدء في هدم ما بداخله من حدود قبلية بين الأفراد ليؤسس عالمه الجديد بين الأشخاص.

ويطبق مالك هذه المرحلة على المجتمع البدوي عند ظهور الإسلام وبالتالي ميلاد بنائه الثقافي حيث بدأ عالم أشخاصه يتشكل وفقاً لنموذج أصلي يتمثل في المؤاخاة بين المهاجرين من مكة وساكني المدينة الأنصار. تقوم الفكرة الدينية في هذه المرحلة بدفع المجتمع لاستخدام الأشياء لخدمة الأفكار، وتنشأ العلاقات الاجتماعية بين مختلف القبائل في سبيل نشر الدين إذ في فترة اندماج مجتمع ما في التاريخ، يكون للأفكار دور وظيفي، وفي هذه المرحلة يبدأ عالم الأشياء وعالم الأفكار بالتوازن بعد أن تشكل عالم الأشخاص.

في هذه المرحلة يتبدل عالم الأشخاص بصورة أساسية أما عالم الأشياء فلا يمسه التغيير بشكل أساسي فالوسائل التقنية تتجه نحو الإنسان باعتبارها تقنية اجتماعية تحدد العلاقات الجديدة داخل المجتمع على أساس جديد مُنَزَّل كالقرآن الكريم، أوموضوع من الأشخاص كدستور جنكيزخان، والدستور الفرنسي ١٧٩٣م.(١٤٦)



هناك في عالم الأفكار داخل هذا المجتمع تراتب بين الأفكار التي تغير الإنسان، والأفكار التي تغير الأشياء، فالأفكار الأولى تضع قدرة تكييف الطاقة الحيوية على عتبة حضارة، أما الأفكار الثانية فإنها تطوع المادة لحاجات الحضارة في هذه المرحلة.

يؤكد مالك أن الفكرة الدينية في هذه المرحلة فيما يخص المجتمع الإسلامي قد طوعت الطاقة الحيوية للمجتمع الجاهلي لضرورات المجتمع التاريخي في مرحلة التحضر هذه.

٣ - مجتمع ما بعد الحضارة:

عند خروج المجتمع من الحضارة يسود الركود عالم الأفكار. وهنا يسيطر عالم الأشياء على عالم الأفكار حيث تستعيد الأشياء سلطتها على العقول والوعي، ويتمثل مالك هذا النموذج في مجتمعنا الإسلامي عندما يتحول عالم الأشخاص في النموذج الأصلي الأول الذي كان سائداً في مرحلة المجتمع المتحضر ليصبح عالم الدجالين والمخادعين. [١٤٧]

ونظراً لسيطرة عالم الأشياء فإن المجتمع يتحول إلى "الشيئية"، "التكديس" حيث تفقد الأشياء فعاليتها الاجتماعية، ولقد اهتم مالك في معظم مؤلفاته بضرورة توضيح الفرق بين البناء الثقافي والاجتماعي للمجتمع في الوضع الأول (مرحلة ما قبل التحضر) والوضع الثالث (مرحلة ما بعد التحضر) لأنهما مختلفان .. ولا يجب أن نعتقد أن المجتمع في المرحلة الثالثة هو مجتمع يقف مكانه من خارج الدورة الحضارية ولكنه يتقهقر إلى الخلف بعد هذا الخروج وفقده الصلة بتلك الحضارة، ويحذر مالك من الخلط في تحديد مفهوم واتجاه مجتمع ما بعد التحضر... فالخلط يؤدي إلى مزيد من الخلل عند إيجاد الحلول لمشكلات هذا المجتمع. [١٤٨]

ولقد سبق بيان الأسباب التي تؤدي إلى تطور المجتمع وانتقاله من مرحلة إلى مرحلة عند الحديث عن مراحل الحضارة.

خامساً: الثقافة:

لم يقدم مالك للثقافة تعريفاً مدرسياً ـ كما تقدم بيان ذلك عند بيان مصطلح



الثقافة ـ بل انتقد الوضع السائد في البلاد العربية من حيث تبني تعريفات المدرسة الغربية أو الشرقية دون ملاحظة الجانب الناقص في التعريف بالنسبة لواقع العالم الإسلامي، فإن أي اقتباس لتعاريف الثقافة لن يحل مشكلة الثقافة في العالم الإسلامي لأن مشكلة الثقافة لدينا لا تنحصر في تعريفها، فوضع تعريف حرفي لا يحل المشكلة، ولابد لتعريفها من إدراكها من جميع جوانبها، لكي يتسنى فهمها باعتبارها واقعاً اجتماعياً يتحقق من خلال إدراكه التخطيط لتصحيحه (١٤٩). لذا فإنه عند صياغته لتعريف الثقافة نظر إليها من خلال اتجاهات ثلاثة. (١٥٠)

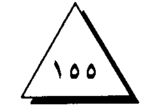
الاتجـــاه الأول: عناصرها النفسية (سلوك الفرد).

الاتجاه الثانـــي: عناصرها الاجتماعية (أسلوب الحياة في المجتمع).

الاتجاه الثالث: العلاقة المتبادلة بين هذه العناصر التي تحدد سلوك الفرد باسلوب حياة المجتمع، واسلوب حياة المجتمع بسلوك الفرد. (١٥١)

بناء على ذلك فإن مشكلة الثقافة لا تكمن في الفرد، ولا هي ترجع إلى المجتمع بل هي تكمن في العلاقة التي تربطها ببعضها البعض، ولهذا فإن المظاهر الثقافية لن تفيد من يريد أن يبني ثقافة في مجتمع خلو من الثقافة والهدف، وبالتالي فإن أي تعريف للثقافة لا يراعي الوسائل اللازمة لتركيبها في ذلك المجتمع هو تعريف لا يفيد، ولهذا لابد من تعريف يسمح بتركيب الثقافة في جميع الظروف (١٥٢)، وهو يرى أن أي استعارة لمفهوم الثقافة وتعريفها إذا لم يكن مستمداً من الواقع الاجتماعي الذي تمثله تلك الثقافة فإنه سيفشل وذلك لافتقاده العنصر الضمني المتعلق بالاطار النفسي والاجتماعي للمجتمع الأصلي، ويضرب مثالاً من واقع العالم الإسلامي الذي يستمد تعريفاته للثقافة من آراء المدرسة الغربية وينسى أن هذا التعريف والحلول المنبثقة منه لحل مشكلة الثقافة سيكون ناقصاً لافتقاده العنصر الضمني المكمل له في العقل الأوروبي. (١٥٣) ذلك أن لمشكلات الإنسان طبيعتها الخاصة فهي تختلف اختلافاً كلياً عن مشكلات المادة، بحيث لا يمكن أن تطبق عليها دائماً حلول تستقي براهينها من الخارج (١٥٤)

ويرى أن هذه القاعدة توضح ما يحدث غالباً في البلاد الإسلامية حيث الحلول



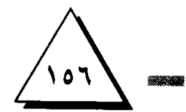
كلها مستعارة من بلاد متحضرة ومن ثم فهي لا تحدث عندنا التأثير نفسه الذي لها في أوطانها حتى كأنها تفقد فاعليتها في الطريق بمجرد انفصالها عن إطارها الاجتماعي.

وكعادة مالك يستمد مثالاً من مجال العلوم ليعزز هذا الرأي بالقياس على مناهج الكيمياء فيقول: "فلنفترض أن بلداً ـ أياً كان ـ عرف للمرة الأولى الصيغة الكيميائية للماء التي هي:

هيدروجين ٢ + أوكسيجين ١ = ماء

فهذه الصيغة صحيحة من حيث التحليل، ولكن لنفترض أن أحداً من الناس قبسها هكذا، ليطبقها في صناعة الماء، فإنه لن يصل إلى شيء، إذ ينقصه عند التطبيق عنصر جوهري هو: المركب الذي لم تعبّر عنه الصيغة ولا يمكن أن تعبّر عنه، لأنها من حيث كانت تعبيراً عن علاقات كمية بين عنصري الهيدروجين والأوكسجين اللذين يكونان الماء تعد صحيحة على وجه الدقة، فهي صحيحة، ولكنها غير قابلة للتطبيق في يد من لا يجد في ذهنه ما يكملها، فجميع أنواع الحلول ذات الصبغة الاجتماعية التي نقبسها عن بلاد أخرى ثبت لها فيها صلاحيتها، تشبه الصيغة الكيميائية المشار إليها، هي صحيحة في هذه البلاد على وجه التأكيد، ولكنها تقتضي عند التطبيق عناصر مكملة لا تأتي معها، ولا يمكن أن تأتي معها، من حيث كانت ولايمكن حصرها، ولا يمكن فصلها عن المحيط الاجتماعي في بلادها، أي لا يمكن فصلها عن روحها. ويرى مالك أنه كي نواجه بطريقة فنية أي مشكلة اجتماعية ينبغي أن لا يقتصر عملنا على اقتراض الحلول التي تأكدت صحتها خارج بلادنا، إذ أن الصيغة المقتبسة صحيحة بلا أدنى شك ولكن في إطارها الاجتماعي، في محيطها الذي تخلقت فيه، في نفحة الروح التي تخيلتها.

ولكن مالك لا يدين الاقتباس بل يرى أنه ليس أوهن ولا أضعف من أن نرفض الاستنارة بتجارب الآخرين والافادة من جهودهم،ولكن بشرط أن نرد الحل المستعا رإلى أصول البلد المستعيرة.بعبارة أخرى أن نهيىء في بلادنا المحيط اللازم لتطبيق ما



نتصور من حلول لمشكلاتنا الاجتماعية.

ويؤكد مالك على أن هذه هي مشكلة الشروط الأولية، وهي تثور أمامنا لا بالنسبة إلى الحلول الجاهزة التي نقتبسها من الخارج، بل بالنسبة لجميع الحلول التي نتصورها لحل ما يواجه مجتمعنا من مشكلات في مرحلته التاريخية(١٠٠).

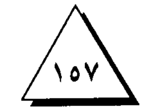
فالحياة الاجتماعية كما يؤكد مالك محكومة بقوانين خاصة بها. شأنها في ذلك شأن الحياة العضوية.... كما يقول: كما أن من حقائق علم الحياة أن عملية نقل الدم تخضع لشروط وقواعد دقيقة ينبغي مراعاتها، مخافة أن يؤدي الأمر إلى زلزلة الجسم المتلقي والفتك به، فليس كل عنصر من عناصر الدم بقابلٍ ليحل محل الآخر، لما بين فصائله من اختلاف عضوي يرجع في الحقيقة إلى اختلاف الأبدان.

هذه الحقيقة ذات الطابع الحيوي صادقة فيما يتعلق بالمجال العضوي التاريخي، فالعناصر الاجتماعية التي تسم الثقافات المختلفة ليست كلها قابلة للتداول..........

وعليه فإن المجتمع لا يمكنه تمثل العناصر الاجتماعية الجديدة التي يقتبسها إلا بشروط معينة. (١٥٦).

هذا يعني في منظور مالك أن الثقافة في أي مجتمع تهدف للتغيير لابد وأن ترتبط ببناء ذاتي لها. هذا البناء الذاتي لابد أن يكون للأفكار فيه دور البناء والتجديد ليمد الفرد بحالة من التوتر تحيل إمكاناته إلى طاقات خلاقة في جميع المستويات ولهذا يقول: "ليست الثقافة سوي تعلّم الحضارة، أعني استخدام جميع ملكاتنا الضميرية والفكرية في عالم الأشخاص، وليس العلم سوى بعض نتائج الحضارة، أي أنه مجرد جهد تبذله عقولنا وهي تستخدم في عالم الأشياء، فالثقافة تقحمنا كلية في موضوعها، أما العلم فإنه يقحمنا في معالجة جزئياته، الأولى تخلق علاقات بيننا وبين النظام الإنساني، والثاني بيننا وبين نظام الأشياء" (١٥٧)

من هذا التعريف نجد أن مالكاً يفرّق بين العلم والثقافة قائلاً: "ولكي نفهم هذا الفرق يجب أن نتصور ـ من ناحية ـ فردين مختلفين في الوظيفة وفي الظروف



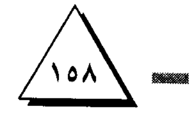
الاجتماعية، ولكنهما ينتميان لمجتمع واحد، كطبيب انجليزي وراعٍ انجليزي مثلاً، ومن ناحية أخرى فردين متّحدين في العمل والوظيفة ولكنهما ينتميان إلى مجتمعين مختلفين في درجة تقدمهما وتطورهما، فالأولان يتميزان إزاء مشكلات الحياة بتماثل معين في الرأي ينجلي فيما يسمي بـ"الثقافة الانجليزية" بينما يختلف سلوك الآخرين احياناً اختلافاً عجيباً يدل على طابع الثقافة الذي يميز أحد الرجلين عن صاحبه، لأن هذه الحالة تميز المجتمع الذي ينتمي إليه كل منهما. (١٥٨)، فالتماثل السلوكي في الحالة الأولى والاختلاف السلوكي في الحالة الثانية ناتجان عن الثقافة لا عن العلم (١٥٩)، ولهذا يرى مالك أن الثقافة نظرية في السلوك أكثر من أن تكون نظرية في المعرفة.

وكي يوضح مالك الكيفية التي يتم بواسطتها التفاعل بين الفرد ومجتمعه يلجأ إلى مثال من الناحية المادية يقرب به صورة انتقال العلاقة بينهما، فالفرد ينمو من الناحية المادية في مجال حيوي يحوي العناصر اللازمة لنموه، وبناء الجسم يكون بذوبان العناصر اللازمة لبنائه في كيانه العضوي بواسطة عمليات الهضم والتمثيل ودوران الدم والتنفس إلى غير ذلك مما يُتّم بناءه العضوي.

"فلو جاز لنا من الوجهة الحيوية أن نفسر هذه العمليات على أنها تعبير عضوي عن الحياة، فإن هذه بدورها يمكن أن تفسر على أنها صلة بين الفرد وبين الوسط الذي ينمو فيه وجوده المادي، إذ أن هذه العمليات ليست في الواقع سوى أشكال متنوعة لعلاقته بالمجال الحيوي، ولقد يقودنا هذا التصور إلى عالم آخر يستمد منه الفرد ما يلزمه من عناصر النمو، لا لكيانه المادي، بل لكيانه النفسي".

والثقافة هي التعبير الحسي عن علاقة الفرد بهذا العالم أي بالمجال الروحي الذي ينمو فيه وجوده النفسي، فهي نتيجة الاتصال بذلك المناخ. فالفرد إذا ما فقد صلته بالمجال الحيوي قررنا أنه مات موتاً مادياً، وكذلك الأمر إذا فقد صلته بالمجال الثقافي فإنه يموت موتاً ثقافياً.

فالثقافة إذن ـ إذا ما رددنا الأمور إلى مستوى اجتماعي ـ هي حياة المجتمع التي بدونها يصبح المجتمع ميتاً. (١٦٠)



هكذا نجد أن الثقافة تؤثر وتتأثر بما ينتاب المجتمع من تغييرات نفسية واجتماعية تعود في الأساس إلى قوة تأثير الفكرة الدينية أو ضعفها.

والثقافة التي لا تهدف إلى تغيير الأنماط السلوكية والحضارية تبقى مجرد ترف فكري "فالواجب" أن يكون تعريفنا للثقافة لا من زاوية نظرية فحسب، بل لابد أن يضاف إليه وجهة النظر العملية أو التربوية ليصبح معنى الثقافة "مجموعة الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية التي يلقاها الفرد من ولادته كرأسمال أولي في الوسط الذي ولد فيه، ولتكون هي المحيط الذي يتشكل فيه الفرد من حيث طباعه وشخصيته، فالثقافة ليست مجرد علم يتعلمه الانسان في المدارس أو من الكتب بل هي جو من العادات والأذواق والقيم التي تؤثر في تكوين الشخصية وتحدد دوافع الفرد وانفعالاته وصلاته بالناس والأشياء." (١٦١)

الدور التغييري للثقافة:

يؤكد مالك على الدور التغييري للثقافة بصفتها عاملاً رئيساً يخضع للتغيير من جراء دخول الفكرة الدينية المجتمع وأيضاً يقوم بدوره الرئيس في التغيير الاجتماعي للمجتمع.

يرى مالك أن الثقافة ذات علاقة وظيفية بعملية التغيير الاجتماعي عن طريق القيام بوظيفتها التربوية التي تتحقق من خلال عناصرها الرئيسة وتركيب هذه العناصر بطريقة فنية خاصة. وهي تقوم بهذا العمل من خلال مرحلتين:

الأولى: تقويض البناء السابق لها.. الذي تكمن في طياته جراثيم التخلف والركود.

الثانية: إعادة البناء بواسطة منهج تربوي يحدد أسلوب حياة المجتمع وسلوك أفراده بما يتفق وعملية التغيير الاجتماعي الهادفة إنجاز حضارة. (١٦٢)

ويستدل مالك على تصوره هذا من واقع المجتمع الإسلامي عند ظهور الدين الإسلامي، حيث تحقق لبنائه الثقافي أن يقوم بهذا الدور في آن واحد، فالإسلام نفى الأفكار والعقائد الجاهلية التي كانت سائدة في المجتمع العربي قبل الإسلام، وحدد



المنهاج السليم للحياة الصالحة الكريمة. أما في المجتمع الغربي فتتمثل المرحلة الأولى، أي التحديد السلبي في العمل الذي قام به (توماس الأكويني) عند تصفيته الثقافة الغربية لتكوين الأساس الفكري للحضارة الغربية، ولم تكن ثورته ضد ابن رشد وضد القديس (أوغسطين) إلا مظهراً للتحديد السلبي حتى يستطيع تصفية ثقافته مما كان يراه فكرة إسلامية أو تأثيراً ميتافيزيقياً للكنسية. فكان عمله هذا تنفيذاً للمرحلة الأولى المذكورة.... أما المرحلة الثانية فقد قام بها "ديكارت" حيث قام بالتحديد الإيجابي الذي رسم للثقافة الغربية طريقها الموضوعي. الطريق الذي بني على المنهج التجريبي، والذي يرى مالك أنه السبب المباشر لتقدم الحضارة الغربية. (١٦٣)

ويؤكد مالك على ضرورة حدوث التحديد السلبي لتصفية الإطار الاجتماعي من الرواسب قبل البناء، فمن أولي واجبات القيام بدور الثقافة في التغيير الاجتماعي تصفية عادات وتقاليد ذلك المجتمع الساعي للتغيير وتصفية إطاره الخلقي والاجتماعي مما فيه من عوامل ميتة أو عوامل قاتلة حتى يصفو الجو للعوامل الحية والداعية إلى الحياة. (١٦٤)

من خلال هاتين الحركتين يوضح مالك أن الدور الذي تقوم به الثقافة في المجتمع سواء في حالته الساكنة أو الحالة المتحركة، أي عندما يكون مجتمعا بدائياً أو عندما يصبح مجتمعاً تاريخياً.

ومالك عندما يتحدث عن الثقافة فإنما يتحدث عنها من خلال أنها ظاهرة تثقيف تشترك فيها عدة عوامل: عالم الأشخاص، وعالم الأفكار، وعالم الأشياء، وعالم العناصر والظواهر الطبيعية. والقيمة الثقافية لتلك العناصر تتوقف على الصلة الشخصية بها ونوع تلك الصلة من حيث الفاعلية وعدمها، وأيضاً للمرحلة التاريخية التي يمر بها المجتمع. ويشرح مثالاً على القيمة الثقافية للفكرة. فالفكرة من حيث كونها فكرة ليست مصدراً للثقافة، وفاعليتها مرهونة بشروط نفسية واجتماعية تتنوع بتنوع الزمان والمكان، فمثلاً تراث ابن خلدون قد ظهر في العالم الإسلامي ومع ذلك لم يسهم في تقدمه العلمي أو الاجتماعي ومهما يكن من شيء



فليست الفكرة في تلك المرحلة هي التي تفقد وحدها معناها الثقافي وقدرتها على إبداع الأشياء، بل إن الشيءنفسه يفقد أيضاً مقدرته على إنتاج الأفكار، فتفاحة (نيوتن) الشهيرة التي أوحت له بفكرة الجاذبية لم تكن لتحقق هذا لو أنها سقطت على رأس جدّه في مرحلة تاريخية واجتماعية سابقة. (١٦٥)

ويشرح مالك كيفية تعايش هذه العوالم الثلاثة على الصعيد الاجتماعي حيث يظهر العالم الثقافي، ويطور التاريخ، فيرى أننا لو وجدنا في مكان معين، في زمن معين نشاطاً متآلفاً من الناس والأفكاروالأشياء لحكمنا بأن الحضارة قد بدأت في هذا المجال وأن تركيبها قد تم فعلاً في (عالم الأشخاص) وأن العمل الأول في طريق التغيير الاجتماعي هو العمل الذي يغير الفرد من كونه (فرداً) individual إلى أن يصبح (شخصاً) person وذلك بتغيير صفاته البدائية التي تربطه بالنوع إلى نزعات اجتماعية تربطه بالمجتمع، وهذه العلاقات الخاصة بعالم الأشخاص هي التي تقدم الروابط الضرورية بين الأفكار والأشياء في نطاق النشاط المشترك الذي يقوم به مجتمع ما،وهذه العوالم الثلاثة لا تعمل متفرقة بل تتوافق في عمل مشترك تأتي صورته طبقاً لنماذج من عالم "الأفكار" يتم تنفيذها بوسائل من عالم"الأشياء" من أجل غاية يحددها عالم "الأشخاص" (١٦٦)، والعمل التغييري لا يمكن أن يتم إذا لم تتوافر الصلات الضرورية داخل هذه العوالم ـ شبكة العلاقات الاجتماعية ـ لترابط أجزاءها في نطاقها الخاص، وبين هذه العوالم، لتشكل كيانها العام من أجل عمل مشترك.

ويوضح مالك العلاقة الارتباطية بين كل فئة من هذه العوالم مع غيرها في الإطار الثقافي والاجتماعي للمجتمع فيقول: العلاقة الفاسدة في "عالم الأشخاص" لها نتائجها السريعة في "عالم الأفكار" وفي "عالم الأشياء" والسقوط الاجتماعي الذي يصيب "عالم الأشخاص" يمتد لا محالة إلى الأفكار وإلى الأشياء في صورة افتقار وفاقة، ويضرب مثالاً على ذلك بفكرة الدورة الدموية التي رأت النور في القرن الرابع عشر الميلادي في المجتمع الإسلامي ومع ذلك ظلت غائبة عن "عالم الأفكار" لأن شبكة علاقاته كانت قد تمزقت. (١٦٧)

في هذا السياق يوضح مالك كيف أن أي مجتمع في هذه المرحلة تكون



الأفكار فيه خالية من الحياة فتهيئه بذلك للسقوط في التبعية والتخلف ويوضح نوعين من هذه الأفكار هما:

١ـ الأفكار القاتلة. ٢ ـ الأفكار الميتة.

الأولى منهما هي الأفكار التي خذلت أصولها وانحرفت عن نموذجها المثالي ولم يعد لها جذور في محيطها الثقافي الأصلي(١٦٨)، ويتمثل هذا النوع في الأفكار التي تتم استعارتها من الثقافات الغربية دون تصفية لها بما يتناسب ويتفق مع خصوصية المجتمع الثقافية (١٦٩). أي يتم اقتطاعها من سياقها الأصلي إلى محيط ثقافي لا تنتمي إليه، وعند تبني هذا النوع من الأفكار فإنها تصبح جزءاً من التراث المنقول، وفي هذه الحالة تصبح أفكاراً ميتة لا حياة فيها (١٧٠)، كما أن الأفكار الميتة يدخل في نطاقها تلك الأفكار التي تولد في المحيط النفسي والاجتماعي للمجتمع الخارج من دورة الحضارة (١٧١). ويرى مالك أن الأفكار القاتلة، والأفكار الميتة وجهان لعملة واحدة، ولهذا يرى مالك ضرورة تنقية وتصفية هذه الأفكار إذ منها تتولد ظاهرة "القابلية للاستعمار".

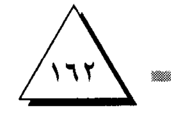
عناصر الثقافة:

عندما تحدثنا عن الدور التغييري للثقافة ذكرنا أنه كي تؤدي الثقافة هذا الدور لابد من تحديد الأوضاع السائدة في المجتمع الخاضع للتغيير من خلال طريقتين:(١٧٢)

١ ـ تحديد سلبي يفصلنا عن رواسب الماضي.

٢ ـ تحديد إيجابي يصلنا بمقتضيات المستقبل.

والمقصود بالتحديد الايجابي هو تحديد محتوى الثقافة من العناصر الجوهرية الضرورية التي تدعم الدور التغييري للثقافة وتحويلها من ثقافة مجتمع بدائي أي ثقافة غريزة، إلى ثقافة تربوية خاصة بالمجتمع التاريخي المتحرك، وبالتالي يتأكد الجانب التطبيقي منها كنظرية في السلوك وليس نظرية في المعرفة.... كما سبق أن وضحنا.



من هذا المنطلق نجد أن مالك حدد هذه العناصر التي تحتويها الثقافة كالتالي:

١ ـ المبدأ الأخلاقي.

٢ ـ الذوق الجمالي.

٣ ـ المنطق العملي.

٤ ـ الصناعة (الفن التطبيقي). [١٧٣]

١ - المبدأ الأخلاقي:

يقصد مالك بالأخلاق جانبها العملي الاجتماعي، أي تلك القوة السامية التي تربط الأفراد في مجتمع ما برباط قوي متماسك بحيث تتآلف الشعوب وتتآخي الأرواح فيصبح المجتمع كالبنيان المتراص، من أجل استمرار حركته وتقدمه نحو الحضارة، ولقد اهتم مالك كثيراً بالأخلاق من جانب بعدها الاجتماعي وليس الفلسفي [١٧٤]. فكان يرى أن أساس الثقافة هو تركيب وتآلف لعالم الأشخاص[١٧٥]، يتم بواسطة عنصر أخلاقي يربط بينهم ويزيد من تفاعلهم واندماجهم [١٧٦]، ذلك أن تركيب عالم الأشخاص يتم بواسطة أمرين: [١٧٧]

الأمر الأول: الغريزة الاجتماعية عند الفرد. إذ كل فرد يحمل في داخله ميلاً إلى الجماعة، ويرى مالك أن تلك الغريزة هي الأصل في تكوين القبيلة والعشيرة والمدينة، الأمة، فالمجتمعات البدائية تستخدم هذا الجانب في إقامة كيانها.

الأمر الثاني: الروح الأخلاقية أو المبدأ الأخلاقي. وهذا يلاحظ في المجتمعات التاريخية، إذ الروح الأخلاقية تتكون لدي الجماعة انطلاقاً من الدين السماوي[١٧٨]. في المجتمعات التاريخية تستخدم الغريزة الدافعة إلى التجمع، ولكن على أساس أخلاقي يهذبها، ويحدد اتجاهها بما يتفق ومبادئه الدينية، فالمبدأ الأخلاقي يستند إلى الدين، ويستمد منه الدوافع والغايات التي تحدد للمجتمع التاريخي وجهته.

ولما كانت شبكة الصلات الثقافية عبارة عن تعبير عن العلاقات الشخصية في

مستوى ما، فأن هذه الشبكة لا يمكنها أن تتكون دون مبدأ أخلاقي، إذ أن شبكة الصلات تختل في مجتمع ما إذا اختل فيه المبدأ الأخلاقي، فالمبدأ الأخلاقي يقوم ببناء عالم الأشخاص الذي لا يتصور بدونه عالم الأشياء، ولا عالم الأفكار (١٧٩). فالقرآن الكريم وضّح كيفية بناء عالم الأشخاص عند ميلاد المجتمع الإسلامي الأول عن طريق ربط الأفراد بعضهم ببعض عند قوله تعالي: (وألف بين قلوبهم، لو أنفقت ما في الأرض جميعاً ما ألفت بين قلوبهم، ولكن الله ألف بينهم، إنه عزيز حكيم)(١٨٠). وأهمية المبدأ الأخلاقي بصفته عنصراً رئيساً في البناء الثقافي للمجتمع تأتي من أنه لا يمكن الاستغناء عنه عند تحديد ثقافة معينة (١٨١). فالثقافة لا يمكن أن توجد أسلوب الحياة في المجتمع إلا إذا كانت متضمنة لعنصر يربط الأفراد بأسلوب حياتها، بحيث لا يشذ عنه الأفراد، وهذا العنصر الحاكم لأسلوب حياة المجتمع وسلوك أفراده، إنما يكمن في المبدأ الأخلاقي الذي يحدد سلوك الأفراد من ناحية، كما أنه من ناحية أخرى يحقق ارتباط الأفراد باسلوب حياة المجتمع. (١٨٢)

والمبدأ الأخلاقي ذو علاقة وثيقة في عالم الأشخاص بالفاعلية فهو الذي يحدد الصلات داخل عوالم الأشخاص وعلاقاتهم بعوالم الثقافة الأخرى، وفاعلية الأفراد والمجتمع تزيد وتنقص بقدر ما يزيد تأثير المبدأ الأخلاقي أو ينقص، والمبدأ الأخلاقي لا يؤدي دوره فقط من خلال عالم الأشخاص، كما يوضح مالك بل إنه أيضاً من خلال عالم الأشياء يقوم بذلك انطلاقاً من دوره بصفته شرطاً أساساً لأفعال المجتمعات والأفراد ومنظماً لعلاقات الأشخاص تنظيماً يناسب المصلحة العامة، فهو يرى أن الأساس الخلقي كان قاعدة أقيمت عليها منجزات المدينة الغربية من علوم وفنون بحيث لو ألغينا ذلك الأساس لسرى الإلغاء على جميع ما نشاهده اليوم من علوم وفنون، ويضرب مثالاً بجهاز المذياع فهذا الجهاز المنتمي إلى عالم الأشياء ترى فيه مجهودات علمية وفنية مختلفة كانت نتيجة العلاقات الاجتماعية التي استمدت من القيم المسيحية بنيانها. هذه القيم التي ربطت بين مختلف الجهود للعالم الألماني هيرتز Hertz والروسي بوبوف Popove والفرنسي برانلي Branly والإيطالي ماركوني Marconi والأمريكي فلمنج Fleming وبهذا كان المذياع نتيجة هذه المحصلة العلمية والاجتماعية. (١٨٣)



إن الاخلاق برصيدها الروحي والإنساني تسهم في التماسك الاجتماعي إذ كلما "حدث إخلال بالقانون الخلقي في مجتمع معين، حدث تمزق في شبكة العلاقات التي تتيح له أن يصنع تاريخه" (١٨٤) ., ويؤكد مالك على أن قوة التماسك الضرورية لبناء المجتمع أو إعادة بنائه بالنسبة للمجتمع الإسلامي موجودة بوضوح في الإسلام، ولكن أي إسلام؟ إنه الإسلام المتحرك في عقولنا، وسلوكنا، والمنبعث في صورة إسلام اجتماعي.

وكما أن المبدأ الأخلاقي يعد ضرورة في إحداث التغيير الثقافي فإن الذوق الجمالي أيضاً من عناصر الثقافة المهمة كما سنرى.

٢ - الذوق الجمالي:

تأتي أهمية الذوق الجمالي في البناء الثقافي من أنه يكمل عمل المبدأ الأخلاقي، وذلك أن المبدأ الأخلاقي يقيم العلاقات من خلال تحديد الدوافع والغايات. أما الذوق الجمالي فإنه يصوغ صورة هذا الاتجاه العام للمجتمع (١٨٥)، عن طريق تحديد صورة هذه العلاقات بين الأشخاص ثم طبعها بطابع خاص يميز كل مجتمع عن آخر، وكي يبرز مالك أهمية هذا العنصر فإنه يبين أثره من الناحية النفسية والاجتماعية، وليس فقط من خلال ظواهره فيقول: "لايمكن لصورة قبيحة أن توحي بالخيال الجميل أو بالأفكار الكبيرة فإن لمنظرها القبيح في النفس خيالاً أقبح، والمجتمع الذي ينطوي على صورة قبيحة لابد أن يظهر أثر هذه الصورة في أفكاره وأعماله ومساعيه" (١٨٦).

ويستشهد بفكرة الإمام الغزالي التي تعتبر الإحسان صورة نفسية للجمال يمكن ترجمتها من الزاوية الاجتماعية، وكان علماء الأخلاق لا يمكنهم تصور الخير منفصلاً عن الجمال، ويترجم مالك هذه الأفكار لديهم بما يتفق ولغة الاجتماع بقوله: "بأن الأفكار هي المنوال الذي تنسج عليه الأعمال، وهي تتولد من الصورة المحسوسة الموجودة في الإطار الاجتماعي والتي تنعكس في نفس من يعيش فيه، وهنا تصبح صوراً معنوية يصدر عنها تفكيره فالجمال الموجود الذي يشتمل على ألوان وأصوات وروائح وحركات وأشكال، يوحي للإنسان بأفكاره، ويطبعها بطابعه الخاص



من الذوق الجميل أو السماحة المستهجنة فالبذوق الجميل الذي ينطبع فيه فكر الفرد، يجد الإنسان في نفسه نزوعاً إلى الإحسان في العمل وتوخياً للكريم من العادات". (١٨٧)

ويرى مالك أن للجمال أهمية اجتماعية كبيرة إذا ما اعتبرناه المصدر للأفكار والموجه لأعمال الفرد في المجتمع، ويتسع مفهوم الجمال عنده ليشمل كل ما له مساس بالنفس أو المجتمع ويرى أن بعض ملامح الحياة اليومية في مجتمعاتنا الإسلامية تفتقد هذا المبدأ فيذكر منظر الأطفال الشحاذين ذوي الملابس المرقعة والقذرة الذين يرتدون تلك الأسمال ليستدروا عطف الناس. ويرى أن منظرهم هذا لا يمثل خللاً اقتصادياً فقط ولكن أيضاً يوضح تفريطنا في هذا الجانب المهم (١٨٨)، الذي يجب أن تشكل الثقافة فيه محيط المجتمع فهي الجو العام كما سبق أن وضحنا الذي يحدد دوافع الفرد وانفعالاته وصلاته بالناس والأشياء، فأي خلل في جزئية ثقافية، في هذا البناء الثقافي فإن تأثيرها لا يقتصر على تلك الجزئية، ولكنه يشمل البناء الاجتماعي كله، وكما سبق أن فرق مالك بين العلم والثقافة وكان يرى أن العلم تنتهي عمليته عند إنشاء الأشياء وفهمها، بينما الثقافة تستمر في تجميل الأشياء وتحسينها،ولهذا فإن ذوق الجمال يعتبر من أهم عناصر الثقافة الديناميكية لأنه يحرك الهمم إلى ما هو أبعد من مجرد المصلحة، وهو في الوقت نفسه يحقق شرطاً من أهم شروط الفعالية، حيث يضيف هذا المبدأ إلى الواقع الأخلاقي عند الفرد دوافع إيجابية آخري من شأنها أحياناً أن تعدل من بعض الدوافع السلبية التي ربما يخلقها المبدأ الأخلاقي الجاف في سلوك الفرد حينما يصطدم هذا السلوك الصادر عن مبدأ أخلاقي مجرد من الحساسية الإنسانية والذوق العام. كما تدلنا على ذلك بعض الأحاديث التي لا تعبر عنها في صورة مقبولة أيضاً (١٨٩).

ويستعرض مالك مثالاً على هذا الموقف من أسلوب الرسول ـ صلي الله عليه وسلم ـ الذي يحقق الأمرين معاً. أي تحقيق الذوق الجمالي في الوقت الذي يتم فيه تحقيق المبدأ الأخلاقي، حيث كان الرسول ﷺ يستخدم أسلوب التعريض عند نقد بعض الأشخاص الذين تبدر منهم بعض المخالفات، كما قال النبي ﷺ عن النفر الذين أرادوا الزيادة في العمل، وسألوا أزواج النبي ﷺ عما كان يفعله في السر، فحين بلغ



النبي ﷺ مقالتهم، حمد الله، وأثنى عليه، ثم قال: (ما بال أقوام قالوا كذا وكذا....) فلم يصرح بأسمائهم وإنما حذر من الأفعال المغالية للدين، وهنا يتمثل العنصران معاً، المبدأ الأخلاقي بالنهي عن الفعل الخاطىء، والذوق الجمالي بإصدار النهي بصورة لا تجرح شعور مقترف الذنب. (١٩٠)

٣ - المنطق العملي:

يربط مالك بين علاقة عناصر الثقافة ببعضها من ناحية وبين الإطار الثقافي الذي يشكل فاعلية الفرد في المجتمع أو عدم فاعليته، لهذا فإن ما يقصده بالمنطق العملي هو كيفية ارتباط العمل بوسائله ومقاصده، أي بفاعليته بحيث يتم استثمار الوقت والجهد بأقصي قدر ممكن، فقد حدد منذ البداية كيفية توجيه الثقافة. حيث أن التوجيه هو "تجنب الإسراف في الجهد وفي الوقت" فكم من طاقات وقوى ضاعت فلم تحقق أهدافها حين زحمتها قوى أخرى صادرة عن المصدر نفسه، متجهة إلى الهدف نفسه (١٩١)، ويؤكد من أجل ذلك على التخطيط والتنسيق حتى تتحقق الأهداف من خلال استثمار للوقت وللجهد الإنساني بصورة أفضل، وإهتمام مالك بارتباط العمل بوسائله ومقاصده ينبع من رغبته في إعطاء العمل ما يستحق فلا نستسهل أو نستصعب شيئاً دون مقاييس . هذا المقياس يستمد معاييره من الوسط الاجتماعي، وما يشتمل من إمكانات، والمنطق العملي في هذه الحالة هو استخراج أقصى ما يمكن من الفائدة بوسائل معينة. (١٩٢)

فالمنطق العملي يخص جانب النشاط والحركة في المجتمع، وافتقاده من نشاط المجتمع وسلوك أفراده يؤدي إلى فقدان ذلك النشاط لفاعليته واضطرابه، ولهذا فإن مالك من خلال تأكيده على دور هذا العنصر في البناء الثقافي للفرد وللمجتمع يود أن يخرج بالعمل الفردي والجماعي من الإسراف في الجهد والوقت. ويرى أن المجتمع الذي يغيب المنطق العملي من جوانب أنشطته المختلفة يبرهن على أن أفراده يفتقدون العقل التطبيقي الذي يتكون في جوهره من الإرادة والانتباه. ذلك أن المنطق العملي بصفته عنصراً مهماً من عناصر الثقافة الساعية إلى إحداث التغيير الاجتماعي يرتبط بالفاعلية الاجتماعية للأفراد بصفتهم أعضاء في البناء الاجتماعي. ومن هنا يربط



مالك بين مفهومه عن الفاعلية ومفهومه عن المنطق العملي، فالمسلم يتصرف في أربع وعشرين ساعة كل يوم، ولهذا يجب عليه أن يعرف كيف يتصرف في هذا الوقت، وإذا كان له نصيب من العلم أو حظ من المال يفترض أن يعرف كيف ينفق ماله، ويستغل علمه أيضاً إذا أراد أن يتعلم علماً أو حرفة، فيجب عليه أن يعرف كيف يستخدم إمكاناته المتاحة في سبيل الوصول إلى ذلك العلم أو تلك الحرفة، ويقارن بين نشاط الرجل الأوروبي والرجل المسلم فيجد أن الرجل الأوروبي يتمتع بالنشاط والعزم، والحركة الدائبة أي بالفاعلية، بينما الرجل المسلم رغم ما تحمل رسالته من مقومات المنطق العملي إلا أنه لا يطبقها ولهذا من الأفضل أن يقال عن مجتمعنا الإسلامي أنه لا يعيش طبقاً لمبادىء القرآن ولكنه يتكلم تبعاً لمبادىء القرآن لعدم وجود المنطق العملي في سلوك الأفراد. (١٩٣)

٤ - الصناعة:

يرى مالك أن المبدأ الأخلاقي والذوق الجمالي، والمنطق العملي لا تنتج وحدها شيئاً من الأشياء إن لم تكن في أيدينا وسائل معينة لإنتاجه، والعلم هو الذي يعطينا تلك الوسائل والعلم أو الصناعة – حسب تعبير ابن خلدون ـ يكون عنصراً مهماً في الثقافة لا يتم بدونه تركيبها ومعناها (١٩٤)، ولهذا يعتبره مالك العنصر الرابع في الثقافة بصفتها مشروعاً تغييرياً حضارياً، والصناعة التي يطلبها مالك في الثقافة هي تطبيق أصول نظرية ووسائل مادية يقدمها العلم للفرد عندما يختار المهنة التي يكسب بها عيشه، فالصناعة للفرد في رأي مالك هي الوسيلة لكسب عيشه وربما لبناء مجده، كما أنها بالنسبة للمجتمع الذي يعيش هذا فيه الفرد وسيلة للمحافظة على كيانه واستمرار نموه. وعليه فالراعي مثلاً له صناعته وهي حرفة الرعي التي يتم تعلمها من خلال معاهد متخصصة. (١٩٥).

لهذا يعتبر هذا العنصر مختصاً بتقديم الأصول النظرية والوسائل المادية لإنجاز الأعمال، فأسلوب حياة المجتمع وفاعليته يعتمدان في جانب كبير على عالم الأشياء الذي هو نتيجة عوامل فنية صناعية مختلفة.

تلك هي العناصر الأساسية للثقافة بوصفها منهاجاً تربوياً قادراً على إحداث



التغيير الاجتماعي باتجاه الحضارة.

هدف التغيير الاجتماعي وشروطه:

تستهدف العملية التغييرية عند مالك بلوغ المجتمعات مرحلة الحضارة، وكي يتحقق هذا يرى "أن مشكلة الإنسان تبقى مفتاحاً في عملية التغيير الاجتماعي أو التحضر، أي أن معرفة إنسان الحضارة وإعداده أشق كثيراً من صنع محرك" (١٩٦).

ولذلك يجب أن يهدف التغيير الاجتماعي إلى بناء حضارة، على أساس من التعادل بين الروح والمادة، وبين الغاية والسبب، فأينما اختل هذا التعادل في جانب أو في آخر كانت النقطة رهيبة (١٩٧)، ولكن أي نوع من الحضارة تكون هدفاً للتغيير الاجتماعي؟.

الاجابة عن هذا السؤال تفيد بأنه يهدف إلى ذلك النوع من الحضارة الراقية وليس أي نوع من أنواع التجمع الإنساني، أي أنه يصف الحضارة بأنها نوع يتسم بالنمو والفاعلية، وليس مجرد التنظيم للحياة البشرية، وكما أن المجتمع في رأيه ليس مجرد كمية من الأفراد، وإنما هو اشتراك هؤلاء الأفراد في اتجاه واحد من أجل القيام بوظيفة معينة ذات غاية، وليس "عمل" المجتمع مجرد اتفاق "عفوي" بين الأشخاص والأفكار والأشياء، بل هو تركيب هذه العوالم الاجتماعية الثالثة بحيث يحقق ناتج هذا التركيب في اتجاهه وفي مداه "تغيير وجوه الحياة أو بمعنى أصح: تطور هذا المجتمع (١٩٨)، أي الوصول بهذا المجتمع إلى الحضارة.

إن الحضارة عند مالك هي الغاية التي ترد إليها سائر المشكلات الاجتماعية فهو يقول "إن مشكلة كل شعب هي في جوهرها مشكلة حضارته، ولا يمكن لشعب أن يفهم أو يحل مشكلته ما لم يرتفع بفكرته إلى الأحداث الإنسانية، وما لم يتعمق في فهم العوامل التي تبني الحضارة أو تهدمها" (١٩٩)، ومفهوم الحضارة عنده يرتبط بحركة التاريخ فهي الشكل الأعلى للتطور. "فغاية التاريخ أن يسير بركب التقدم نحو شكل من أشكال الحياة الراقية هو ما نطلق عليه اسم الحضارة" (٢٠٠)، وبالرغم



من اختلاف تعريفات الحضارة عند مالك ـ كما سبق بيانه في مصطلح الحضارة ـ فإن نقطة الانطلاق عنده هي الفاعلية في النشاط الإنساني لأن الحضارة في رأيه مرهونة في وجودها بهذه المسألة كما أنها مرهونة بها في نهايتها بحيث يلحقها النقص بحسب نقص الفاعلية.

والمقياس العام عند مالك لعملية الحضارة هو أن "الحضارة هي التي تلد منتجاتها وسيكون من السخف والسخرية حتماً أن تعكس هذه القاعدة حين نريد أن نصنع حضارة من منتجاتها، فشراء منتجات الحضارة إنما هو تحصيل لهيكلها وجسدها لا روحها" (٢٠١)

فالقانون يقضي بأن السبب في كل اطراد طبيعي هو الذي يحدد الأثر، ومخالفة هذا الوضع تقضي باخفاق التجربة وهذا هو واقع أي محاولة للنهضة تسير بعكس القانون محاولة بناء الحضارة من منتجاتها. كما يحدث لمحاولة النهضة في العالم الإسلامي لذلك فإن الأشياء لم تحدث في هذه النهضة الأثر الذي أحدثته في نهضة اليابان، ذلك أن "الأشياء لا تؤدي مفعولها الاجتماعي تلقائياً ولاتؤثر وحدها في صياغة العملية الاجتماعية، وإنما تؤثر بقدر ما يضاف إلى مفعولها من دوافع نفسية، وتوجيهات فكرية معينة، فالشعب الياباني كان يريد بالأشياء التي استوردها وسائل يواجه بها بناء حضارة، والبناء لا يتم بالأشياء مهما كانت صلاحيتها وثمنها، وإنما يتم بالدوافع التي تحرك تلك الأشياء، والفكرة التي تربطها بالعملية الاجتماعية"(٢٠٢)

شروط التغيير الاجتماعي:

إن أيديولوجية التغيير عند مالك هي أيديولوجية البناء نفسها، وهي تنطلق من القاعدة الدينية، أي كي يتم التغيير من حالة الانحطاط إلى النهضة لابد من الانطلاق من الأيديولوجية التي تم البناء بها لأول مرة، فالدين هو المركب للحضارة،وبواسطته يمكن إعادة التركيب إذ أن الانطلاق من القاعدة الدينية ينعكس على باقي السلوكيات والنشاطات الأخرى وهذا المنطلق بالنسبة لمالك هو قانون

اجتماعي عام، وشرط يتمثل في أن نهضة مجتمع ما تتم في الظروف العامة نفسها، التي تم فيها ميلاده، وإعادة هذا البناء بالنسبة للأمة الإسلامية لا يمكن أن يتم بدون الإسلام فكما ورد في القول المأثور "لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها"(٢٠٣)

إن شروط التغيير الاجتماعي عند مالك هي ذاتها شروط بناء الحضارة، فالوعي بمنطق التاريخ والارتفاع بحلول المشكلات التي تواجه عملية بناء الحضارة إلى هذا المستوى تعتبر من أهم شروط التغيير، إذ أن مالك يرى أن مشكلة كل شعب هي مشكلة حضارة، وبالتالي لابد من الوعي بشروط بناء هذه الحضارة وكيفية تركيبها، فلكي نبني حضارة فإن شرط البدء في هذا البناء هو أن نعي قانون الحضارة، أي نعرف من أين نبدأ؟ فنفكر في عناصرها تفكير الكيماوي في عناصر الماء إذا ما أراد تركيبه فهو يحلل الماء تحليلاً علمياً ليعرف عناصر تركيبه، ويدرس القانون الذي يركب هذه العناصر ليعطينا الماء، وهكذا فإن معرفة قانون تركيب الحضارة وتطبيقه شرط لإحداث التغيير الاجتماعي... وبما أن الحضارة تتكون من عناصرها: الإنسان، والتراب، والوقت فإن أي محاولة للتخطيط للحضارة توجب التفكير في تلك العناصر والبدء فيها، وإيجاد الحلول لمشكلات هذه العناصر دون تجزئة كل عنصر عن الآخر، بأن يتم بناء الإنسان بناءً متكاملاً، والاعتناء بالتراب، وبالزمن حتى يتم تكوين الحضارة بصفتها إطاراً يحقق للفرد الضمانات الاجتماعية الكافية (٢٠٤)، فالمجتمع المتحضر يكفل هذه الضمانات للفرد مهما كانت قيمته، والمجتمع المتأخر لا يقدم هذه الضمانات ولا يمكن له أن يقدمها لأن الحياة تتكامل بصفتها كلاً ولا يمكن للمجتمع أن يتحمل مسئوليته هنا ووسائله في مجال آخر مقيدة، وهنا يشير مالك إلى التكامل في عملية بناء الحضارة وتكوينها، فحينما نريد أن نكون مجتمعاً يقدم الضمانات الاجتماعية للفرد ويؤيد الأمن في العالم، أو اننا نريد أن ندرس قضايا مجتمعنا اقتصادية كانت أم اجتماعية، فإن شروط وصولنا إلى تحقيق هذا كله هي شروط الحضارة، بل إنه لا يمكن أن تنبع هذه الشروط إلا من الحضارة (٢٠٥)، ويرى أن من هذه الشروط المهمة مواجهة مشكلاتنا بالتخطيط لها متفائلين لا متشائمين، لأننا إذا ما واجهنا الأمور متشائمين فقد أصبحت في حكم الاستحالة،



في المقابل يجب أن لا ننظر إلى الأشياء بصفتها أمراً تافهاً لا قيمة له (٢٠٦)، حتى لانقع في ذهان الاستحالة أو ذهان السهولة، فليس هناك شيء سهل وليس هناك شيء مستحيل (٢٠٧)، بل لكل أمر ما يستحق من الجهد قلّ أو كثُر. ثم إن من شروط التغيير الاجتماعي أن نركز منطقنا الاجتماعي، والسياسي، والثقافي على القيام بالواجب أكثر من تركيزنا على الرغبة في نيل الحقوق لأن كل فرد بطبيعته يتوق إلى نيل الحق ويتقاعس عن القيام بالواجب، فالمجتمع الذي يرتفع وينمو هو المجتمع الذي لديه رصيد من الواجب زائد على الحقوق. (٢٠٨)

ومما يتصل بشروط التغيير الاجتماعي عند مالك فكرة التوجيه، أي توجيه الإنسان ومجالاته.. كما يأتي:

توجيه الإنسان:

اهتم مالك في كتاباته بمظهرين لمفهوم التوجيه:

١ - المظهر الأول..

هو تجنب الإسراف في الجهد وفي الوقت، فهناك ملايين السواعد العاملة، والعقول المفكرة في البلاد الإسلامية صالحة لأن تستخدم في كل وقت، والمهم هو أن ندير هذا الجهاز الهائل المكوّن منهم في أحسن ظروفه الزمنية أو الإنتاجية المناسبة لكل عضو من أعضائه، وهذا الجهاز حين يتحرك يحدد مجرى التاريخ نحو الهدف المنشود، وفي هذا تكمن فكرة توجيه الإنسان. (٢٠٩)

٢ - المظهر الثاني..

هو "التخطيط" لأهميته القصوى في العالم المعاصر، فالتخطيط يؤثر في الأوضاع الاجتماعية ـ التاريخية للإنسان والمجتمع معاً، إذ أنه يشخص الغايات قبل تحقيقها، ومن الناحية الفنية يربط بين بعض المشكلات التي قلما نفكر في ربطها بصفة منهجية لأن العادات الفكرية لا تغير بسرعة التطورات التي يحدثها العامل الفني في الأشياء. (٢١٠)



ولاهتمام مالك بالإنسان وبالدور التغييري الذي يستطيع أن يقوم به، فإنه حاول أن يوضح العلاقة الديناميكية بين هذا الإنسان وتحقيق التغيير المنشود والتقدم المطلوب والتي تعتمد على الدور الذي يقوم به الإنسان كي يؤثر في مجتمعه ، ويتم هذا إذا تم توجيه الإنسان في نواحٍ ثلاث :

١ ـ الثقافة. ٢ ـ العمل. ٣ ـ رأس المال.

ولقد سبق أن ناقشنا وجهة نظر مالك في الثقافة بصفتها أداة للتغيير ومحيطاً يعيش فيه الإنسان (٢١١)، ولهذا سنناقش هنا العنصرين التاليين:

١ ـ توجيه العمل..

ان العمل هو الذي يحدد مصير الأشياء في الإطار الاجتماعي، وبرغم أنه ليس عنصراً أساسياً لإنتاج الحضارة كالإنسان والزمن والتراب، إلا أنه يتولد من هذه العناصر الثلاثة لا من الخطب الانتخابية أو الوعظية، إذ عندما كان المسلمون الأوائل يشيدون مسجدهم الأول بالمدينة، كان هذا أول ساحة للعمل صنعت فيها الحضارة الإسلامية... إن توجيه العمل في مرحلة التكوين الاجتماعي يعني سير الجهود الجماعية في اتجاه واحد، ويعني أيضاً تأليف الجهود كافة لتغيير وضع الإنسان، أو إيجاد بيئة جديدة، ومن هذه البيئة يشتق العمل معناه الآخر (كسب العيش لكل فرد) والواقع أنه يجب أن يكون التوجيه المنهجي للعمل شرطاً عاماً أولاً ثم وسيلة خاصة لكسب الحياة بعد ذلك لأن هذا التوجيه، حين يتحد مع توجيه الثقافة، وتوجيه رأس المال يفتح مجالات جديدة للتغيير الاجتماعي وللعمل البناء.

٢ ـ توجيه رأس المال :

يرى مالك بن نبي أن رأس المال آلة اجتماعية تنهض بالتقدم المادي،لا آلة سياسية في يد فئة رأسمالية ـ كما عالجها ماركس ومدرسته ـ ويحدد مالك معنى رأس المال (٢١٢) في أنه "المال المتحرك" الذي يتسع مجاله الاجتماعي بمقتضى حركته ونموه في محيط أكبر من محيط الفرد وأقصى من المقدار الذي تحدده حاجاته الخاصة(٢١٣)، ولهذا فهو يرى ضرورة تحريك رأس المال وتنشيطه بتوجيه أموال الأمة



القليلة وذلك بتحويل معناها الاجتماعي من أموال مكدسة ومعطلة إلى رأس مال متحرك، ينشط الفكر والعمل والحياة في المجتمع.

وبهذا التوجيه الذي يسير متضافراً مع توجيه الثقافة،وتوجيه العمل يكون الإنسان قد استكمل الشروط اللازمة لتشييد حضارة وإعادة بنائها بما يتطابق مع إطاره الخاص بصفته مخلوقاً كرمه الله بالخلق ثم أمره بالعبادة التي من أجلها كان الخلق وإعمار الأرض كان جزءاً من المسئوليات المنوطة بالإنسان كي يؤدي دوره كاملاً في التغيير الاجتماعي والحضاري.

الفرق بين بناء الحضارة في مجتمع بدائي وإعادة البناء في مجتمع خرج من الحضارة:

إذا كان الهدف من التغيير الاجتماعي عند مالك هو بناء حضارة من نوع خاص، فإن الهدف كي يتحقق عند إعادة بناء الحضارة يتضح في أن القضية في هذه الحالة ليست تبديل بناء حضاري ببناء حضاري، ولا هي قضية سد فراغ حضاري تعيشه شعوب العالم الإسلامي، وإنما هي تحديد الداء الذي يشكو منه هذا العالم من منظوره التاريخي ليس إلا (٢١٤)، فبدلاً من أن يدخل إلى صيدلية الحضارة يبحث عن حبة هنا وحبة هناك، لابد أن يُعيد بناء حضارته من جذورها، وأن يهدم كل ما بنى عصر ما بعد الحضارة، ويعود بإنسان ما بعد الحضارة وهو الجزيء المفرغ من الطاقة إلى سابق عهده، ذلك يعني أن نعيد صياغة الإنسان الذي منه تبدأ نقطة التغيير الذاتي، حتى يستعيد هذا الإنسان الدور الرئيسي الذي يؤكد عليه مالك في مؤلفاته.... الدور التغييري. ولهذا عندما يناقش مالك عملية التغيير الاجتماعي وكيفية إعادة البناء فإنه ينطلق من القاعدة التالية "إذا أردنا أن نبني مجتمعاً أفضل فهذا يعني أننا نبني مجتمعاً متحضراً، وهو ما يعني العمل لتكوين الحضارة" (٢١٥)

والحضارة في معادلتها لدى مالك = إنسان + وقت + تراب.

كما سبق أن شرحنا دور كل عنصر في كل دورة حضارية، وهذه العناصر الثلاثة هي القاسم المشترك للمواجهة الحقيقية لعملية إعادة البناء الاجتماعي في أي مجتمع يريد أن يبدأ من جديد.



كما أن نقطة انطلاق التغيير الاجتماعي عند مالك تبدأ من الاصلاح الديني بإعتباره نقطة الإنطلاق في كل تغيير اجتماعي (٢١٦)، وبما أن هناك دورة حضارية يمر بها المجتمع في حركته التاريخيه وهناك أفول في مقابل النهضة والميلاد، وأيضاً هناك إرادة التغيير لدي الفرد والمجتمع، إذن لابد في هذه الظروف التغييرية من تحديد الوضع الثقافي للفرد والمجتمع وتحديد النقطة التاريخية التي يمر بها المجتمع، وعندما يحدد مجتمع ما موقعه من الحركة التاريخية تسهل عليه الحركة وتتيسر شروط الاقلاع، وكما يقول مالك: "أن للتاريخ دورة وتسلسلاً ... فإذا ما حددنا مكاننا من دورة التاريخ سهل علينا أن نعرف عوامل النهضة أو السقوط في حياتنا ولعل أعظم زيغنا وانحرافنا عن طريق التاريخ أننا نجهل النقطة التي نبدأ منها تاريخنا ولعل أكبر أخطاء القادة أنهم يسقطون من حسابهم هذه الملاحظة الاجتماعية". (٢١٧)

نستنتج من هذه السطور أن مالك يحدد (**نقطة الانطلاق**) كما سبق أن حدد (**نقطة الانحراف**)، ويقترح الأخذ بعوامل النهضة، في مقابل تحليله لعوامل الانحطاط... كما أنه يفرق دائماً بين بناء الحضارة في المجتمع البدائي وهو مجتمع ما قبل الحضارة، وإعادة البناء في مجتمع خرج من الحضارة، كما هو الفرق بين صياغة إنسان ما قبل الحضارة ـ إنسان الفطرة ـ وإعادة صياغة إنسان ما بعد الحضارة.

ولقد سبق وأن وضحنا الدور التغييري الذي تقوم به الثقافة في الفرد وفي المجتمع، وإذا كان مالك يحدد الدور التغييري للثقافة امتداداً لدخول الفكرة الدينية للمجتمع وتأثيرها في شبكة علاقاته الاجتماعية ونظامه الاجتماعي، إلا أنه يميز بين هذا الدور الذي تقوم به الثقافة عند عملية إعادة بناء مجتمع ما بعد الحضارة وبين دورها السابق عند ميلاد هذا المجتمع، فالصعوبة تكمن في أن مجتمع ما بعد الحضارة، وإنسان ما بعد الحضارة كلاهما محملان برواسب تخلف المرحلة مما يتطلب تحديد هذه السمات السلبية التي هي مظاهر تخلف يجب العمل على إزالتها أولاً قبل البدء بعملية إعادة البناء.. إذ أن الدور التغييري لمشروع مالك الثقافي الذي سبق أن شرحناه في الفصل السابق يؤكد على أن هناك عمليتين مهمتين:

١ ـ عملية تصفية السلبيات الموجودة في المجتمع والفرد.



٢ ـ عملية تحريك الطاقات.... أي إعادة بناء الفرد من خلال توجيه الثقافة ضمن إطار عناصرها الأربعة..

وبما أننا سبق أن شرحنا هذه العناصر (٢١٨).. فإننا سنقوم هنا بشرح مظاهر الانحطاط في مجتمع ما بعد الحضارة والمتمثلة في الآتي:

١ ـ تحلل شبكة العلاقات الاجتماعية.

٢ ـ طغيان عالم الأشياء وعالم الأشخاص.

٣ ـ الشيئية والتكديس.

٤ ـ اللافعالية.

٥ ـ القابلية للاستعمار.

٦ ـ سلبيات إنسان ما بعد الحضارة.

١ ـ تحلل شبكة العلاقات الاجتماعية:

يرى مالك أن غني أي مجتمع لا يقاس بكمية ما يملك من "أشياء" بل بمقدار ما فيه من "أُفكار" وقد يحدث أن تلم بالمجتمع ظروف أليمة فتمحو منه عالم "الأشياء" محواً كاملاً أو تفقده إلى حين ميزة السيطرة عليه، فإذا حدث في الوقت ذاته أن فقد المجتمع السيطرة على (عالم الأفكار) كان الخراب ماحقاً، أما إذا استطاع أن ينقذ (أفكاره) فإنه يكون قد أنقذ كل شيء، إذ إنه يستطيع أن يعيد بناء عالم الأشياء.

ويرى مالك أن فاعلية "الأفكار" تخضع لشبكة العلاقات الاجتماعية. أي أننا لا يمكن أن نتصور عملاً متجانساً من الأشخاص والأفكار والأشياء دون هذه العلاقات الضرورية، وكلما كانت شبكة العلاقات الاجتماعية أوثق، كان العمل فعالاً ومؤثراً (٢١٩)، وتعتبر شبكة العلاقات الاجتماعية معياراً لصحة هذا المجتمع أو دلائل مرضه الاجتماعي إذ عندما يرتخي توتر خيوط الشبكة تصبح عاجزة عن القيام بالنشاط المشترك بصورة فعالة، فذلك دلالة على أن المجتمع مريض وأنه ماضٍ إلى نهايته. ولهذا فإن المظهر الأول من مظاهر انحطاط هذا المجتمع هو تحلل شبكة



العلاقات الاجتماعية التي يظهر أثرها في عالم ثقافة ذلك المجتمع، فتمزق شبكة العلاقات الاجتماعية هو في حقيقته تمزق لعالم الثقافة باعتبارها المحيط الذي يصوغ كيان الفرد، فأي خلل فيها يعود بالإخفاق على الجهود الجماعية والفردية، ويرى مالك أنه إذا كانت شبكة علاقات المجتمع مريضة يتجلى هذا المرض الاجتماعي في العلاقات بين الأفراد، فالعلاقات الاجتماعية تكون فاسدة عندما تصاب الذوات بالتضخم فيصبح العمل الجماعي المشترك صعباً أو مستحيلاً إذ يدور النقاش حينئذ لا لإيجاد حلول للمشكلات بل للعثور على أدلة وبراهين .ويوضح مالك الفرق بين هذه الحالة المرضية التي تنتاب شبكة العلاقات الاجتماعية وبينها في حالة الصحة عندما يكون تناول المشكلات من أجل علاجها، أما في الحالة المرضية أي حالة التخلف فإن تناول أي مشكلة وفي ظل تضخم (الأنا) والبعد عن الموضوعية، حينئذ يكون حلها مستحيلاً لا لفقر في الأفكار أو في الأشياء ولكن لأن شبكة العلاقات لم تعد أمورها تجدي على طبيعتها. فالعلاقة الفاسدة في عالم الأشخاص لها نتائجها السريعة في عالم الأفكار وفي عالم الأشياء، والسقوط الاجتماعي الذي يصيب عالم الأشخاص يمتد لامحالة إلى الأفكار والأشياء في صورة افتقار وفاقة، ويستشهد بمثال من التاريخ الإسلامي فيقول: "بوسعنا أن نتخيل ما كان يمكن أن يحدث في مجتمع مريض ـ لو أن خليفة من طراز عمر بن الخطاب أراد أن يعزل رجلاً كخالد بن الوليد من قيادة جيش الشام، إن محاولة كهذه كانت كفيلة بزلزلة العالم الإسلامي لو أنها حدثت بعدذلك بقرنين أو ثلاثة قرون فحسب.

ولكن (الأنا) الإسلامية كانت في العهد الأول سليمة سوية فكان (فعل) عمر دون عقدة وكان (رد فعل) خالد دون عقدة أيضاً، لأن علاقاتهما علاقة سوية منزهة". (٢٢٠)

في الوقت الذي تظهر فيه العقد النفسية على صفحة "الأنا" في مجتمع معين يغدو عمله الجماعي صعباً أو مستحيلاً، وهكذا فإن دراستنا لأمراض مجتمع معين ـ كما يقول مالك ـ من مختلف جوانبه الاقتصادية، والسياسية، والفنية. . . . الخ إنما هي في الواقع دراسة لأمراض "الأنا" في هذا المجتمع، وهي الأمراض التي تتجلى في لا



فاعلية شبكته الاجتماعية وفي واقعه الثقافي.

٢ ـ طغيان عالم الأشياء وعالم الأشخاص:

يرى مالك أنه في ظل اختلال علاقة التوازن بين عوالم الأشخاص والأفكار والأشياء وفي ظل تمزق شبكة العلاقات الاجتماعية فإن مجتمع ما بعد الحضارة يعاني من طغيان الأشياء على الصعيد النفسي والأخلاقي والفكري، إذ يقيّم الفرد في ضوء الأشياء التي يملكها ويقيّم الكتاب مثلاً بعدد الصفحات، كما يعاني من طغيان الأشخاص وفي ذلك خطر كبير إذ إن أخطاء الشخص الذي يتجسد فيه المثل الأعلى تحسب على المجتمع الذي جعل منه المثل الأعلى والقدوة، وإن جميع انحرافاته تقع نتائجها على هذا المجتمع.

ومن هنا حدث استبدال لمشكلة الأفكار بمشكلة الأشخاص وقد ألحق ذلك ضرراً كبيراً بالفكرة الدينية الإسلامية عندما تجسدت في أشخاص لم يكونوا أهلاً لحملها (٢٢١)، ولذلك يقول مالك: نجد القرآن الكريم يحذر المسلمين من خطر هذا التجسيد عندما قال: (وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل، أفان مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم) (٢٢٢).

وكان المقصود بذلك بيان خطورة تجسيد الأفكار في شخص معين إذ أن تجسيد الأفكار في أشخاص معينين يدفع العديد من الأفراد إلى إجلال الرجل الوحيد، وقد يؤدي في حالة الإخفاق إلى إلصاق الفشل بشخص معين يطلق عليه "رجل النحس" إذ في غياب الفكرة يظهر الوثن أو الصنم، وقد حققت مقاومة الفكر بالوثن أو الصنم للاستعمار نجاحاً باهراً في الخدع السياسية التي مارسها في بلادنا مستغلاً ـ كما يقول مالك ـ أشخاص المفكرين أنفسهم (٢٢٣)، وفي حالة طغيان مقياس الأشياء على مقياس الأفكار في المجتمع فإن هذا مؤشر للتخلف والانحطاط.

٣ - الشيئية والتكديس:

انطلاقاً من طغيان عالم الأشياء وعالم الأشخاص مع عالم الأفكار بصفتها



مظهراً من مظاهر الاختلال في التوازن الاجتماعي للمجتمع وللفرد وللواقع الثقافي، فأن نزعة التعلق بالكم والنظر إلى الأشياء من خلال حجمها أو عددها تعتبر سمة ومظهراً من مظاهر التخلف التي حددها مالك وشرحها في الواقع الثقافي للمجتمع، ففي هذه المرحلة من التهور يختفي دور الفكرة وتطفو على السطح "الشيئية والتكديس" فالمجتمع حين يكتفي ببعدي "الشيء" و "الشخص" ويفقد بعد "الفكرة" فإن ثقافته تغص بعالم من الشيئية ويبدأ عالمه الثقافي يدور في فلك الأشياء حيث تحتل هذه الأشياء القمة في سلّم القيم وتتحول الأحكام النوعية إلى أحكام كمية من غير أن يشك صاحب هذه الأحكام أنه ينزلق نحو الشيئية، أي نحو تقييم كل الأمور بمقياس الأشياء. إن مالك كما سبق أن وضحنا (٢٢٤) يعتبر أن التعلق بعالم الأشياء حالة من التخلف تصيب أي مجتمع عندما يضع إنسان هذا المجتمع مشكلاته في حدود الأشياء، ويترتب على هذا أن العلاج الجذري لمشكلات التخلف في هذه الحالة لا يتم من خلال مواجهة هذه المشكلات بحلول موضوعية، بل ما يتم هو مواجهة النتائج المترتبة على هذه المشكلات، وكأنما نحن نعالج المريض من الصداع وليس من الحمّى التي سبَّبت الصداع، ويرى مالك أن المجتمع الإسلامي يتخذ من المادة موقفاً غريباً لأنه منحصر التعلق في المرحلة الراهنة من تطوره بعالم "الأشياء" لا "بالأفكار". إنه قد ينصرف عن مادية الفكرة ولكنه يهوي في المادية الشيئية تماماً كالطفل الذي لا يرى في العالم "أفكاراً" ولكنه يرى "أشياء".

وتتصل بالشيئية التكديس فبدلاً من أن نبني حضارة فإننا نقوم بتكديس منتجاتها (٢٢٥)، فالمسلم أو (إنسان ما بعد الموحدين) بسبب عقدة تخلفه يرى أن المسافة التي تفصله عن الدول المتقدمة ليست هي المسافات الجغرافية، وإنما هي مسافات من طبيعة أخرى يردها إلى نطاق الأشياء، وما يتبع هذه الوجهة النفسية من وجهة اجتماعية نتيجة التكديس. وقد تناول مالك هذه الظاهرة الخاصة بالتكديس والشيئية في العديد من مؤلفاته ووضح تأثيرها في حسابات التقويم الاقتصادي والنفساني لبلاد تبحث عن التخلص من شروط التخلف (٢٢٦). ويؤكد دائماً على مقولته المشهورة أن الحضارة تلد منتجاتها وليس العكس.



٤ - اللافعالية:

سبق أن وضحنا أن مالك يري أن الثقافة لا يمكن أن توجد اسلوب الحياة في المجتمع إلا إذا كانت متضمنة لعنصر يربط الأفراد بأسلوب حياتها بحيث لايشذ عنه الأفراد .

وقلنا أن هذا العنصر هو المبدأ الأخلاقي وأن هذا المبدأ الأخلاقي مقياس لفاعلية المجتمع والأفراد. ففاعلية المجتمعات تزيد أو تنقص بقدر ما يزيد فيها تأثير المبدأ الأخلاقي أو ينقص لأن مواقفها إزاءالمشكلات محددة بذلك المبدأ الذي يكون الشرط الأساسي لأفعالها حيث ينظم فيها العلاقات تنظيماً يناسب المصلحة العامة وليس ثمة أساس آخر يقوم بهذه المهمة (٢٢٧). ففاعلية المجتمع أو لا فعاليته مرهونة بالشبكة الثقافية في هذا المجتمع. ويعطي مالك للفعالية قيمة أساسيةفي أي تغيير اجتماعي ذلك أنه في مقابلها هناك اللافعالية عندما تفقد الأفكار معناها وعندما تتمزق شبكة العلاقات الثقافية في المجتمع. بل أنه يرى أن المجتمع الإسلامي المعاصر لم تتكون بعد شبكة علاقاته الثقافية (٢٢٨). ويستمد من الواقع الجزائري مثالاً لانعدام الفعالية من خلال موقف المجتمع أمام قضية مهمة وهي قضية الأمية حينما كتب السياسيون المقالات الطويلة يشرحون فيها هذا المرض الاجتماعي الخطير موضحين نتائجه السلبية في حياة الفرد مدعمين أحاديثهم بالأرقام، وتوقفت ردود أفعالهم عند هذا المستوى من التفاعل مع القضية، بينما يختلف الوضع بالنسبة ليهود الجزائر بعد الحرب العالمية الثانية وسقوط الجمهورية الثالثة في فرنسا عام ١٩٤٠م عندما أصدرت الحكومة الفرنسية قوانين استثنائية قاسية فيما يخص تعليم الطائفة اليهودية في مختلف المراحل، وهكذا شعرت الطائفة اليهودية أن أطفالها أصبحوا مهددين بالأمية، غير أنها لم تكتب مقالة واحدة تستنكر هذا الاجراء ولم يُلقِ واحد منها محاضرة في هذا الأمر، ولكن النخبة فيها اجتمعت ودرست المشكلة لكي تحدد موقفها العملي منها.. ولقد حددت فعلاً موقفها وتطوع كل ذي علم بقدر ما عنده من العلم فيقوم بحصته من التعليم الابتدائي أو الثانوي أو العالي. وهكذا أصبح كل بيت من بيوت المتعلمين مدرسة في ساعات معينة.



ولما وضعت الحرب أوزارها ارتفعت القوانين الاستثنائية التي صاغتها حكومة المارشال بيتان ضد الأطفال اليهود ، ولكنها لم تحقق أغراضها في المجتمع اليهودي لأنه عرف كيف يتحصن ضدها (٢٢٩)، وهكذا يتجلي موقف النخبة العربية الجزائرية، وموقف النخبة اليهودية من قضية واحدة يتمثل فيها خطر الأمية.

ويرى مالك أننا لا يمكن أن نعزو الاختلاف في الموقفين إلى شروط مادية ـ فالقوانين في تلك الفترة كانت قاسية على الجانبين، كما أننا لا نعيد هذا الموقف إلى قضية علم وتعليم فقد درست هذه النخبة وتلك برامج التعليم نفسها في الجزائر، وإنما يعود في رأي مالك هذا الاختلاف في موقفهما الاجتماعي إزاء المشكلة نفسها إلى الفعالية التي تتصف بها الطائفة اليهودية، واللافعالية التي تصاب بها الطائفة الأخرى.

٥ ـ القابلية للاستعمار:

كما سبق أن ذكرنا أن مالك يؤكد على أن أخطر مرض أصاب المسلمين هو الانفصام بين النموذج القرآني والتطبيق العملي بعد أن سيطرت الغريزة على الواقع الثقافي والاجتماعي للمجتمع وللفرد المسلم بعد أن بقي كلاهما خارج الدورة الحضارية، وفي هذا المناخ المهزوم والفوضي الفكرية التي يعيشها إنسان ما بعد الحضارة، وهو مثقل بهذا الميراث السلبي الثقافي والاجتماعي تولدت لديه خاصية جديدة أطلق عليها مالك (القابلية للاستعمار) بمعنى أن ظاهرة الاستعمار التي تعرضت لها معظم المجتمعات الإسلامية لم تكن لتحدث لو لم تكن هناك قابلية للاستعمار في البنية الاجتماعية للمجتمع، وفي ذهنية إنسان ما بعد الموحدين وعقله(٢٣٠)، لأن مالك يرى أن البلد الذي يتعرض للاستعمار، لابد وأن تكون أحواله الروحية والاجتماعية والاقتصادية قد أشرفت على غايتها وهذا ما يشجع المستعمر على غزوه والقضاء عليه، وهو لا ينكر هنا دور الاستعمار في سحق كل فكرة وكل جهد عقلي أو أي محاولة للبعث الأخلاقي أو الاقتصادي، حيث يتم ذلك بصورة منهجية (٢٣١)، ويوضح مالك أننا عندما نتحدث عن الاستعمار باعتباره (ضرورة تاريخية) يجب أن نفرق بين بلد مغزو محتل وبلد مستعمر.



ففي الحالة الأولى يوجد تركيب سابق للإنسان والتراب والوقت، وهو يستتبع فرداً غير قابل للاستعمار، أما في الحالة الأخرى فإن جميع الظروف الاجتماعية التي تحوط الفرد تدل على قابليته للاستعمار، وفي هذه الحالة يصبح الاحتلال الأجنبي استعماراً قدراً محتوماً (٢٣٢). ويستمد مثالاً من أحداث التاريخ بقوله: "إن روما لم تستعمر اليونان، ولكنها غزتها، وإنجلترا التي استعمرت أربعمائة مليون من الهنود إذ كانت لديهم القابلية، لم تستعمر إيرلندا الخاضعة دونما استسلام، وفي مقابل ذلك نجد اليمن، التي لم تفقد استقلالها لحظة،لم تفد من ذلك الاستقلال أدنى فائدة لأنها قابلة للاستعمار، أعني عاجزة عن القيام بأي جهد اجتماعي. ومع ذلك فإن هذا البلد لايدين باستقلاله إلا لمحض المصادفة، حيث وجدت ملابسات دولية مواتية حفظت استقلاله" (٢٣٣).

ويورد مالك مثالاً واقعياً كي يقرب إلى الذهن ما يعنيه بمقولته (القابلية للاستعمار) حيث يقول: "كون المسلم غير حائز جميع الوسائل التي يريدها لتنمية شخصيته، وتحقيق مواهبه: ذلك هو الاستعمار، وأما ألا يفكر المسلم في استخدام ما تحت يده من وسائل استخداماً مؤثراً وفي بذل أقصي الجهد ليرفع من مستوى حياته حتي بالوسائل العارضة. وأما ألا يستخدم وقته في هذه السبيل فيستسلم ـ على العكس ـ لخطة إفقاره وتحويله كماً مهملاً، يكفل نجاح الفنية الاستعمارية فتلك هي القابلية للاستعمار. (٢٣٤)

وكما سبق أن وضحت في مفهوم القابلية للاستعمار (٢٣٥)، فهذه القابلية للاستعمار تتحول بعد حدوث الاستعمار، إلى رفض الاستعمار المستعمِر على هذا الانسان المستعمَر وعلى مجتمعه وبما يؤدي إليه ذلك الضغط من تغييرات نفسية تحدث فتؤدي إلى حدوث وضع اجتماعي مغاير للوضع السابق ـ أي وضع القابلية للاستعمار الذي أوجد هذا الإنسان القابل للاستعمار ـ فإذا بهذا الانسان يجد نفسه مضطراً لأن يتحرر من صفات أبناء المستعمرات بأن يصبح غير قابل للاستعمار، وكأنما هناك وظيفة كامنة لهذا الاستعمار أدت إلى ميلاد هذا الانسان الجديد.



٦ - سلبيات إنسان ما بعد الحضارة:

يفرق مالك بين وضع الإنسان في المجتمع في المرحلة السابقة على الحضارة وبين وضع هذا الإنسان ولكن في المجتمع الخارج من الحضارة، وكما سبق أن وضحنا أنه لكي يدخل هذا الإنسان إلى الحضارة من جديد لابد من تغيير نفسي ينطلق من جذوره الأساسية كي يعيده إلى صياغته الأولى التي كان عليها كي يتخلص من السلبيات التي استمدها من محيطه ومجتمعه وعالمه الثقافي. (٢٣٦)

يفقد إنسان ما بعد الحضارة المقومات التي صنع بها حضارته وانتهى به التاريخ كما يقول مالك: "فالتاريخ ينتهي بالإنسان المتحلل، بالجزيء المحروم من قوة الجاذبية، بالفرد الذي يعيش في مجتمع منحل لم يعد يقدم لوجوده أساساً روحياً أو أساساً مادياً" (٢٣٧)، لقد فقد هذا الإنسان تبريره التاريخي للفعل وبالتالي أصبح الدافع النفسي للبناء معطلاً فتستولي على قدراته للبناء الحضاري عوامل أخري بديلة طبعت عليه سماتها حيث اتصف هذا الإنسان الذي يطلق عليه مالك صفة (إنسان ما بعد الموحدين) ببعض ما اتصفت به ثقافة مجتمعه فالإنسان ابن بيئته.. من هذه الصفات الآتي:

١ ـ التشخيص والغلو.

٢ ـ الشكلية.

٣ ـ التقليد الأعمى.

٤ ـ المغالطة.

٥ ـ المادية اللاشعورية.

٦ ـ تضخم الذات وظهور مرض التعالم.

٧ ـ الخيال وسيطرة الأوهام.

٨ ـ المكابرة وعدم الاعتراف بالخطأ.

٩ ـ الشهوانية. (٢٣٨)

هذه السمات التي يتصف بها هذا الإنسان لا تنفصل عن بعضها فكل واحدة



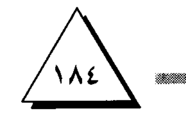
تعد متكاملة مع الأخري، ومرتبطة بها ارتباطا وثيقاً،وكي نعيد هذا الإنسان إلى مرحلة الروح يجب أن نخلصه من هذه السمات عن طريق حل مشكلة ثقافته بحيث يتهيأ المناخ الثقافي الصالح الذي ينشيء الإنسان القادر وليس الإنسان المشوه، أما إذا ظل مجتمعنا عاجزاً عن تصفية هذه الوراثة السلبية التي اسقطته منذ ستة قرون، وما دام متقاعساً عن تجديد كيان الإنسان طبقاً للتعاليم الإسلامية الحقة،ومناهج العلم الحديثة فإن سعيه إلى توازن جديدلحياته، وتركيب جديد لتاريخه سيكون باطلاً عديم الجدوى (٢٣٩).

وهكذا نجد أن مالك يعتبر أن نقطة التغيير الأولى الرئيسة في التغيير الاجتماعي هي تغيير هذا الإنسان من خلال تغيير عالمه الثقافي ومحيطه الاجتماعي.

وكما بدأت عملية البناء في المجتمع الإسلامي الأول بتغيير نفسية الإنسان من خلال تأثير الفكرة الدينية في شبكة علاقاته الاجتماعية وتشكيل بنائه الثقافي فإن مالك عندما يطرح مشروعه التغييري فإنه يبدأ من الثقافة ليس من الزاوية النظرية فحسب بل لابد أن يضاف إليها وجهة النظر العملية والتربوية كي تكون أداة للتغيير الاجتماعي والحضاري للمجتمع، وقد وضح مالك أنه لا يمكن أن تقوم نهضة سليمة ما لم يتم تصفية السلبيات أو الرواسب التي مني بها المجتمع والفرد المسلم.

ولقد اقترح مالك في هذا الصدد إنشاء علم الاجتماع المرضي في البلاد الاسلامية لتشخيص جميع الآفات الاجتماعية وتحليل جذورها النفسية، حتي يكون العلاج في أعماق هذه العاهات، لا في فروعها ،ومن ذلك جاء اقتراحه لإنشاء علم اجتماع ما بعد الاستقلال. (٢٤٠)

بعد هذا الاستعراض والتحليل لتنظيرات مالك حول التغيير الاجتماعي ومشروعه التغييري الذي يبدأ من الثقافة، سيكون من الضروري معرفة من الذي يقوم بالتغيير الاجتماعي؟ هل هو فرد أم مجموعة؟. الاجابة عن هذا السؤال المهم سوف نشرحها في الآتي:



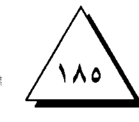
القائم بالتغيير الاجتماعي:

إن المهمة التغييرية لدى مالك ترتبط بالذي سوف يقوم بها.. ولذا فقد حدد سمات من سيقوم بها، مستمداً من الواقع التاريخي أمثلته على أولئك الذين قاموا بعمليات التغيير الاجتماعي منالأنبياء والمصلحين.... وبين نوع الفكرة التي تحرك المجموع في اتجاه التغيير المطلوب، ورغم أنه لم يفرد عنواناً في مؤلفاته تحت مضمون هذا السؤال في مؤلفاته التي شرح فيها آراءه وأفكاره حول التغيير الاجتماعي والحضاري (٢٤١)، ولكن يمكن الاستدلال عليه من استعراضنا الآتي:

يرى مالك أن الكلمة من روح القدس لأنها تسهم إلى حد بعيد في خلق الظاهرة الاجتماعية، فهي ذات وقع شديد في ضميرالفرد إذ تدخل في أعماق قلبه، فتستقر معانيها فيه لتحوله إلى إنسان ذي مبدأ ورسالة، فالكلمة يطلقها إنسان تستطيع أن تكون عاملاً من العوامل الاجتماعية حين تثير عواصف في النفوس تغير الأوضاع العالمية. (٢٤٢)

ويستمد مالك أمثلته لهذا الدور، والمهمة التي تقوم بها الفئة التغييرية في المجتمع من تاريخ الحركات الإصلاحية التي مرت بالعالم الإسلامي، فمن بلاد الأفغان انبعث صوت جمال الدين الأفغاني (٢٤٣) ينادي "حي الفلاح" فكان رجعه في كل مكان، ويرى أن هذه الكلمة شقت كالمحراث في الجموع النائمة طريقها فأحيت أمواتها ثم ألقت وراءها بذوراً لفكرة بسيطة، فكرة النهوض التي سرعان ما أصبحت قوية فعالة، وغيرت ما في النفوس من تقاليد، وبعثتهم إلى أسلوب جديد في الحياة. (٢٤٤)

ثم نجده يؤكد على أن معجزة البعث للعمل التغييري الاجتماعي بدأت تتدفق من كلمات "عبد الحميد بن باديس" (٢٤٥) فكانت تلك ساعة اليقظة وبدء الانطلاق إلى التغيير الذاتي للأفراد (٢٤٦)، وهو البدايات الأولى كما رأينا لأي حركة تغييرية للنهوض والإصلاح، فقد تميزت الفكرة الإصلاحية في عهد ابن باديس كما يرى مالك بشيء من الفعالية خاصة أن بعض المعلمين الشباب كانت لديهم الدوافع الحقيقية للعمل والنشاط وإحداث التحول الاجتماعي، فارادة الحركة إنطلاقاً من



قانون التغيير المتضمن الانطلاق من النفس إلى المجتمع الذي تجلي أثره في كثير من الأنشطة والأعمال، حتي أشرب الشعب في قلبه نزعة التغيير. (٢٤٧)

أيضاً ركز مالك على الحركة التغييرية التي تبناها "حسن البنا" (٢٤٨)، ونظر إليها بإعجاب، ذلك أن حسن البنا بعث الحياة في الناس من خلال القرآن الكريم، القرآن الذي يحرك الحياة ويجعل من آية القرآن أمراً حياً يملي على الفرد سلوكاً جديداً، ويجذبه جذباً إلى حياة العمل والنشاط، (٢٤٩). وبهذا جدد البنّا القيمة القرآنية في ذاتها فأصبحت قيماً نشطة، ووسيلة فنية لتغيير الإنسان (٢٥٠). وقد كان لمالك آراء في الأدوار التي قام بها عدد من المصلحين، وهم يحاولون تحقيق النهضة، لأنه كان يدرك الدور المحوري الذي يقوم به الأنبياء أو رجال الإصلاح أو المربون عندما ينادون بالفكرة الدينية.

يرى مالك أن الصورة الجديدة للحياة الفاعلة المشتركة قد تبدأ بفرد واحد يمثل في هذه الحالة نواة المجتمع الوليد، وذلك بلا شك – كما يقول – هو المعنى المقصود من كلمة "أمة" عندما يطلقها القرآن الكريم على ابراهيم ـ عليه السلام ـ في قوله :(إن ابراهيم كان أمة) (٢٥١)، في هذه الحالة نجد أن المجتمع "الأمة" يتلخص في "إنسان واحد" أي إنه يتلخص في مجرد احتمال حدوث تغيير في المستقبل، ما زال في حيز القوة ممثلاً في فكرة يحملها هذا "الإنسان". (٢٥٢)

نستطيع أن نستنتج أن مالك كان يرى أن الذي يقوم بالدور التغييري الاجتماعي هم القادة المصلحون أو زعماء الإصلاح بوصفهم الذين يحملون الكلمة الصادقة والفكرة الصادقة، ويجسدونها، عند ذلك يكون هؤلاء القادة سبباً لتحول التغييرمن نطاق القوة إلى الفعل حينما يحركون بها الآخرين، فالكلمة أو الفكرة الفعالة لا تعمل وحدها وإنما عبر وسيط هو الإنسان... وهو "المنقذ" فالشعوب يهزها الشعور بحالة انقاذ فتسير وراء خطوات منقذ يشخص لها الغايات، حتي تصبح وكأنها تراها وتلمسها..

ويسترجع مالك واقعة تاريخية خاصة ببني اسرائيل عندما رأوا في النبي موسى ـ عليه السلام ـ ذلك المنقذ الذي يستطيع أن يقوم بهذه المهمات، أي الإنقاذ وبالتالي



التغيير، فارتفع صوت النبي موسى أولاً في بني اسرائيل ليصور لهم حالة الإنقاذ التي لم يكونوا يشعرون بها من قبل، فأثَّر صوته في الجموع الساكنة المستسلمة فحركها وأشاع فيها القلق، ثم صور لهم ضرورة السير معه في الطريق الذي شقه أمامهم بعصاه حيث المرحلة التغييرية الجديدة. (٢٥٣)

فالمجتمعات في رأي مالك عندما تغمرها موجة القلق ويهزها الشعور بحالة إنقاذ، تتشخص أمامها الغايات وتعنو لها المصاعب، وهكذا ينطلق الفرد الذي كان من قبل خاملاً ومكبلاً بالكساد، ينطلق لأنه يشعر بانفجار ذاتي في نفسه، انفجار يطلق طاقاته المكبلة فيغير وجه التاريخ، ويؤكد مالك أن الشروط لإحداث هذه الحالة ـ أي ظهور المنقذ الذي سيقوم بالتغيير ـ هي الشروط النفسية الاجتماعية التي تحرك المجتمعات وتفرض على الأفراد الانسجام مع قانون تلك الحركة بما لديهم من المؤهلات المكتسبة التي تكون ما سبق أن أطلق عليه مالك المعادلة الاجتماعية (٢٥٤) التي تحدد فعاليتهم أمام المشكلات وتعطيهم قيمتهم في المجتمع وفي التاريخ. (٢٥٥)

****



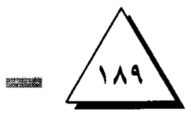
جدول لوحدات نظرية مالك خلال مراحل الدورة الحضارية

جدول (١)

		مرحلة ماقبل الحضارة	مرحلة الحضارة	مرحلة مابعد الحضارة
١	الفكرة الدينية	ـ غائبة . ـ تدور المعتقدات حول الأشـيـاء (الوثن ، الطموطمية)	ـ فاعلة . ـ تدور حول الفكرة .	ـ فقد فاعليتها . ـ تدور حول الشخص .
٢	الانسـان	ـ (فـرد) لم تتكيف غـرائزه ولكنه في لحظة كمون . ـ عنصر ساكن ولكنه محتفظ بطاقته . ـ مهيأ بالفطرة لتحقيق ذاته اجتماعياً وحضارياً ـ ماقبل نقطة الصفر . ـ إنسان ماقبل الحضارة	ـ شـخص خـضـع للتكيـيـف النفـسي والجماعي . ـ عنصـر فـاعل ديناميكي يتطابق دوره مع المرحلة . ـ يمارس دوره الحضاري ـ نقطـة الصفـر او الانطلاق ـ إنسان الحضارة .	ـ شخص في حالة تحلل وخمول تام . ـ فاقد لطاقته ويحتاج الر إعادة صياغة . ـ فـاقـد لـدوره الحضاري . ـ نـقطة الأفـول أو الانكسار ـ إنسان مابعد الحضارة
٣	المجتمع	ـ مـجـتـمع بدائي في حالة جمود وركود ـ عوالمه الثلاث : ـ الإنسـان والزمن والتـراب في حـالة انفصال لا دور لها . ـ يفتقد الوسائل .	ـ مـجـتـمع تاريخي ديناميكي ـ عوالمه الثلاث في حالة تآلف وتفاعل بعد أن تركبت بفعل الدين . ـ غـنـي بـالأفـكـار والأشخاص	ـ مـجـتـمع تاريخي ولكـن في حـالـة انحطاط . ـ عوالمه الثلاث في حالة تفكك . ـ غني بالأشـيـاء والأشخاص .
٤	شبكة العلاقات الاجتماعية	لاتوجـد	ـ في حـالة بناء وتوتر قوي .	ـ تفكك

هوامش الفصل الرابع

(١) ابن نبي، مالك . ميلاد مجتمع، ترجمة عبد الصبور شاهين. دمشق: دار الفكر، ١٩٨٥م، ص ٢٤ .
(٢) العويسي، عبد الله. مرجع سابق، ص٤٥٨ وما بعدها باختصار .
(٣) ابن نبي، مالك . مشكلة الثقافة . ترجمة، عبد الصبور شاهين. دمشق : دار الفكر،١٩٨٥م، ص ٩٨ .
(٤) المرجع السابق. ص ١٠٢ .
(٥) ابن نبي، مالك . مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي . ترجمة، بسام بركة و أحمد شعبو. دمشق: دار الفكر، ١٩٨٦م. ص ٤٩ .
(٦) ابن نبي، مالك . تأملات . دمشق : دار الفكر، ١٩٨٥م، ص١٩٨
(٧) ابن نبي، مالك . فكرة الأفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج . ترجمة، عبد الصبور شاهين. دمشق : دار الفكر، ١٩٨١م. ص١٣٤ .
(٨)ابن نبي، مالك . مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي . مرجع سابق . ص٥٠ .
(٩) ابن نبي، مالك . آفاق جزائرية . ترجمة، الطيب الشريف . مكتبة النهضة الجزائرية، (ب.ت) . ص٣٨ .
(١٠) ابن نبي، مالك . فكرة الأفريقية الآسيوية . مرجع سابق . ص ٧٩ .
(١١) ابن نبي، مالك . شروط النهضة . مرجع سابق . ص٤٣ .
(١٢) ابن نبي، مالك . ميلاد مجتمع . مرجع سابق . ص١٣ ـ ١٥ .
(١٣) العويسي، عبد الله . مرجع سابق . ص٢٨٧ .
(١٤) ابن نبي، مالك . شروط النهضة . مرجع سابق . ص٥١ .
(١٥) العويسي، عبد الله . مرجع سابق . ص ٢٨٦ ـ ٢٨٧ .
(١٦) ابن نبي، مالك . شروط النهضة . مرجع سابق . ص٥١ .
(١٧) العويسي، عبد الله . مفهوم الثقافة عند مالك بن نبي . مجلة الفيصل . العدد (١٩٦)، شوال ١٤١٣هـ / ١٩٩٣م. ص١٤ .
(١٨) ابن نبي، مالك . مشكلة الثقافة . مرجع سابق . ص٦٧ .



(١٩)، (٢٠) العويسي، عبد الله. مالك بن نبي حياته وفكره. مرجع سابق. ص٣١٥.

(٢١) شايب، لخضر. مرجع سابق. ص٢٣.

(٢٢) ابن نبي، مالك. ميلاد مجتمع. مرجع سابق. ص٢٥.

(٢٣) المرجع السابق. ص٣٩.

(٢٤) ابن نبي، مالك. حديث في البناء الجديد. ترجمة، عمر كامل مسقاوي. بيروت، (ب.ت) ص٧٠

(٢٥) ابن نبي، مالك. آفاق جزائرية. مرجع سابق، ص ١٠٥ ـ ١٠٦.

(٢٦) ابن نبي، مالك. ميلاد مجتمع. مرجع سابق. ص٢٦.

(٢٧) ابن نبي، مالك. وجهة العالم الإسلامي. ترجمة، عبد الصبور شاهين. دمشق: دار الفكر، ١٩٨٦م. ص ٨٠ ـ ٨٧.

(٢٨) العويسي، عبد الله. مالك بن نبي حياته وفكره. مرجع سابق .ص٣٧٢.

(٢٩) ابن نبي، مالك. وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق. ص٣١ ـ ٤٨.

(٣٠) ابن نبي، مالك. تأملات. مرجع سابق. ص٥٨.

(٣١) ابن نبي، مالك. شروط النهضة. مرجع سابق. ص٦٤.

(٣٢) انظر مفهوم الدين. ص ١٠٩ وما بعدها من هذا الفصل.

(٣٣) ابن نبي، مالك. آفاق جزائرية. مرجع سابق.ص ٨١. وأيضاً العويسي، عبد الله. مالك بن نبي حياته وفكره. مرجع سابق. ص٢٨٤.

(٣٤) ابن نبي، مالك. الظاهرة القرآنية. ترجمة، عبد الصبور شاهين. دمشق: دار الفكر، ١٩٨٧م. ص ٦٨.

(٣٥) ابن نبي، مالك. وجهة العالم الإسلامي. مرجع سابق. ص ٢٦ ـ ٢٧.

(٣٦) العويسي، عبد الله. مالك بن نبي حياته وفكره. مرجع سابق. ص٢٨٦.

(٣٧) يشرح مالك ذلك بأنه يكون في صورة مشروع اجتماعي بعيد الأمد مثل بناء مجتمع جديد يضع حجره الأول جيل وتواصل بناءه الأجيال المتتابعة.

انظر: شروط النهضة مرجع سابق. ص٥١.

(٣٨) ابن نبي، مالك. فكرة كمنولث إسلامي. القاهرة: مكتبة عمار، ١٩٧١م،ص٥٠.



(٣٩) المرجع السابق. ص٥٠.

(٤٠) ابن نبي، مالك. ميلاد مجتمع. مرجع سابق. ص٥٢.

(٤١) سورة الذاريات. آية: ٥٦.

(٤٢) (٤٣) ابن نبي، مالك. ميلاد مجتمع. مرجع سابق. ص٧٣.

(٤٤) ابن نبي، مالك. وجهة العالم الإسلامي. مرجع سابق. ص٢٧.

(٤٥) يشير مالك هنا إلى أن الحضارة الغربية هي أيضاً حضارة ذات جذور دينية مثلها في ذلك مثل الحضارة الإسلامية وغيرها من الحضارات. وما الجانب الديني فيها المرحلة تاريخية أفرزتها تطورات المجتمع المدفوع بشحنة دينية.

انظر: ميلاد مجتمع. مرجع سابق. ص٥٥.

(٤٦) سنذكر لاحقاً مزيداً من الشرح حول تقسيم مالك لأنواع المجتمعات ص١٣٨ وما بعدها في هذا الفصل.

(٤٧) انظر مفهوم المجتمع ص ١٠٨ في هذا الفصل.

(٤٨) شايب، لخضر. مرجع سابق. ص٩٦.

(٤٩) ابن نبي، مالك. مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي. مرجع سابق. ص٣٨-٣٩.

(٥٠) المرجع السابق. ص ٥٢.

(٥١) ابن نبي، مالك. ميلاد مجتمع. مرجع سابق. ص ٢٨.

(٥٢) ابن نبي، مالك. مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي. مرجع سابق. ص٥١-٥٢.

(٥٣)، (٥٤) سنقوم بشرح هذا بالتفصيل عند الحديث عن دور الإنسان في نطاق التغيير.

(٥٥) العويسي، عبد الله. مالك بن نبي حياته وفكره. مرجع سابق ص٢٩٨-٢٩٩.

(٥٦) ابن نبي، مالك. مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي. مرجع سابق. ص٧١.

(٥٧) المرجع السابق. ص ٧٢ - ٧٣.

(٥٨) ابن نبي، مالك. وجهة العالم الإسلامي. مرجع سابق. ص ١٤٤.



(٥٩) المرجع السابق. ص ٥٩.

(٦٠) ابن نبي، مالك. الصراع الفكري في البلاد المستعمرة. دمشق: دار الفكر، (ب.ت). ص ٤١.

(٦١) ابن نبي، مالك. وجهة العالم الإسلامي. مرجع سابق. ص٢٤.

(٦٢) يرى مالك أن سقوط دولة الموحدين بعد هزيمة الناصر لدين الله الموحدي في موقعة حصن العقاب في الأندلس في ١٥ / صفر/ ٦٠٩هـ كان نذيراً بنهاية قوة المسلمين بالمغرب والأندلس على السواء.،، ودولة الموحدين أنشأها عبد المؤمن بن علي سنة (٥٢٤هـ - ١١٣٠م) بعد أن بايعه المهدي بن ترموت، إثر سقوط الدولة المرابطية، ثم أبو يعقوب يوسف بن عبد المؤمن (١١٦٣ - ١١٨٤م)، ثم أعقبه يعقوب المنصور (١١٨٤ - ١١٩٩م)، الذي انتصر على نصاري الأندلس بعد تمردهم في معركة الأرك، وكان يعقوب المنصور معاصراً لصلاح الدين الأيوبي الذي طلب مؤازرته حينما تأهب الصليبيون لحرب صلاح الدين، وتتابعت أساطيلهم على الأسكندرية، لكن يعقوب المنصور كان مشغولاً بقتال النصارى في الأندلس.

وقد ازدهرت الفلسفة والعلوم في عهد الدولة الموحدية فكان فيها ابن طفيل، وابن رشد. إلا أنه بزوال دولة الموحدين، وانطواء الأيوبية المعاصرة لها في القرن الثاني عشر الميلادي انتهت دورة الحضارة الإسلامية في رأي مالك بن نبي، إلا أن ما يجدر ذكره في هذا المقام أن بعض الدول والممالك الإسلامية التي ظهرت عندما ضعُفت دولة الخلافة في بغداد لم تضف أو تسهم بشكل إيجابي في دورة الحضارة الإسلامية بل إنها مهدت لإنهاء دورة هذه الحضارة وبداية عصر الانحطاط رغم ما لمع من بوارق انتصارات المماليك والدولة العثمانية في الشرق والغرب.

انظر: ابن نبي، مالك. مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي. مرجع سابق، ص٤٧ - ٤٨.

(٦٣) ابن نبي، مالك. وجهة العالم الإسلامي. مرجع سابق. ص٣١.

(٦٤) ابن نبي، مالك. شروط النهضة. مرجع سابق. ص ٦٦. وأيضاً: مشكلة



الأفكار في العالم الإسلامي. مرجع سابق. ص٤٤.

(٦٥)، (٦٦) ابن نبي، مالك. شروط النهضة، مرجع سابق ص٦٦ ـ ٦٧.

(٦٧) ابن نبي، مالك. وجهة العالم الإسلامي. مرجع سابق. ص٢٦.

(٦٨) ابن نبي، مالك. شروط النهضة. مرجع سابق. ص٥٥.

(٦٩) لقد سبق شرح هذه التغيرات عند الحديث عن دور الدين في المجتمع.

(٧٠) ابن نبي، مالك. شروط النهضة. مرجع سابق. ص٥٢.

(٧١) المرجع السابق، ص٥٥.

(٧٢) المرجع السابق. ص٦٩.

(٧٣) ابن نبي، مالك. مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي. مرجع سابق. ص٢٩.

(٧٤)، (٧٥) ابن نبي، مالك. شروط النهضة. مرجع سابق. ص ٦٨ ـ ٦٩.

(٧٦) ابن نبي، مالك. وجهة العالم الإسلامي. مرجع سابق. ص٢٥.

(٧٧) ابن نبي، مالك. شروط النهضة. مرجع سابق. ص٦٠.

(٧٨) المرجع السابق. ص٦٩.

(٧٩) المرجع السابق.ص٦٩. وأيضاً: مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي. مرجع سابق. ص٧٣.

(٨٠) ابن نبي، مالك. شروط النهضة. مرجع سابق. ص٦٩.

(٨١) المرجع السابق. ص٥٣.

(٨٢) ابن نبي، مالك. وجهة العالم الإسلامي. مرجع سابق. ص٢٦.

(٨٣) ابن نبي، مالك. تأملات، مرجع سابق، ص ٣٣.

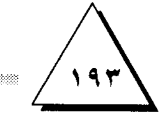
(٨٤) ابن نبي مالك. وجهة العالم الاسلامي، مرجع سابق ص ٢٦.

(٨٥)، (٨٦) المرجع السابق. ص٢٧ ـ ٢٨.

(٨٧) سيجيء لاحقاً شرح الفرق بين الإنسان ماقبل الحضارة والإنسان بعدها وفق منظور مالك.

(٨٨) ابن نبي، مالك. وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق. ص٢٨. وشروط النهضة. مرجع سابق. ص٦٦.

(٨٩) ابن نبي، مالك. تأملات. مرجع سابق. ص٣١.



(٩٠) المرجع السابق. ص٤٤.

(٩١) ابن نبي، مالك. شروط النهضة. مرجع سابق. ص٥٧. والفكرة الأفريقية الآسيوية. مرجع سابق. ص ٢٥٦.

(٩٢) ابن نبي، مالك. وجهة العالم الإسلامي. مرجع سابق. ص٢٣.

(٩٣) سعيد، جودت. حتي يُغْيِّرُوا ما بأنفسهم. ط٨. المقدمة لمالك بن نبي. دمشق: دار الثقافة للجميع، ١٩٨٩م، ص١٠ - ١١.

(٩٤) Bariun, Fawzia. Malik Ben Nabi's Life and Theory of Civilization, Ph. D.The University of Micchigan, 1988 (Un Published) P. 160.

(٩٥) ابن نبي، مالك. ميلاد مجتمع. مرجع سابق. ص ٢٣.

(٩٦) ابن نبي، مالك. شروط النهضة. ص٥٥.

(٩٧)، (٩٨) المرجع السابق. ص٥٨.

(٩٩) أي تنظيم استعماله وسن التشريعات لذلك.

(١٠٠) أي الإطار الحضاري الذي يحول الإنسان من الحالة الغريزية إلى الحالة الحضارية.

(١٠١) ابن نبي، مالك. المسلم في عالم الاقتصاد. دمشق: دار الفكر، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م. ص٩٤.

(١٠٢) ابن نبي، مالك. تأملات. مرجع سابق. ص١٣١.

(١٠٣) السعد، نورة خالد. الإنسان في معادلة مالك بن نبي. مجلة الفيصل. العدد (١٩٦)، شوال ١٤١٣هـ-ابريل ١٩٩٣م. ص٢١.

(١٠٤) ابن نبي، مالك. حديث البناء الجديد. مرجع سابق. ص٥٠.

(١٠٥) ابن نبي، مالك. تأملات. مرجع سابق. ص١٣٠.

(١٠٦) ابن نبي، مالك. شروط النهضة. مرجع سابق. ص٦٦.

(١٠٧) ابن نبي، مالك. تأملات. مرجع سابق. ص٢٣.

(١٠٨) يقصد مالك بإنسان الفطرة الإنسان في حالته الطبيعية التي تحكمه فيها الغرائز، ويرى العويسي أن مالك هنا كأنه يضع الفطرة في مقابل الغريزة، كما جاء في مؤلفه (شروط النهضة) ص٦٧، وأيضاً في مؤلفه



(ميلاد مجتمع) ص٦٠ - ٦١، والعويسي يرى أن هذا التفسير غير صحيح فالإنسان في المجتمع البدائي ليس هو إنسان الفطرة، بل هو إنسان اكتسب ثقافة بيئية مهما كانت تلك الثقافة باعتبار أثر البيئة على الفرد الذي يبدأ بامتصاص الثقافة منذ بداية دخوله لعالم الأفكار فهو إنسان قد تغيرت فطرته بما يتناسب مع ما يعيشه مجتمعه سواء كان ذلك حقاً أم باطلاً.

انظر: العويسي، عبد الله. مالك بن نبي حياته وفكره. مرجع سابق. ص٣٩٧ـ٣٩٨.

(١٠٩) يرى مالك أن رجلاً مثل الغزالي قد تمت عملية تكييفه من خلال المدرسة، أما الصحابي أبو ذر الغفاري فقد تمت تلقائياً وذلك لأنها تمت في مرحلة السيطرة على الغريزة.

انظر: ميلاد مجتمع. مرجع سابق. ص٦٢.

(١١٠) ابن نبي، مالك. ميلاد مجتمع. مرجع سابق. ص٦٢.

(١١١) المرجع السابق. ص٦٨.

(١١٢) المرجع السابق. ص٧٣.

(١١٣) المرجع السابق. ص١٠٢ ـ ١٠٣.

(١١٤) ابن نبي، مالك. شروط النهضة. مرجع سابق. ص٧٦.

(١١٥) انظر قانون التغيير الاجتماعي ص١١٧ في هذا الفصل.

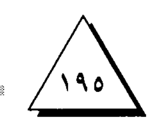
(١١٦) ابن نبي، مالك. تأملات. مرجع سابق. ص٢٥.

(١١٧)، (١١٨) ابن نبي، مالك. شروط النهضة. مرجع سابق. ص٧١.

(١١٩) ابن نبي، مالك. وجهة العالم الإسلامي. مرجع سابق. ص٢٨.

(١٢٠) ابن نبي، مالك. شروط النهضة. مرجع سابق. ص٧٦ ـ ٧٧.

(١٢١) ما يقصده مالك بالصبي المزمن هو ذلك الطفل الذي يتأخر نموه ولا يتجاوز مرحلة التقليد التي يمر بها الطفل أثناء مراحل نموه وبالتالي يعتبر حالة شاذة، ولقد استخدم مالك هذا المثال نموذجاً للمجتمع الإسلامي الذي لم يتجاوز مرحلة التقليد وأيضاً إنسان هذا المجتمع، بينما المجتمع



الياباني على سبيل المقارنة تجاوز مرحلة التقليد واستطاع أن يتمثل الأفكار ويصنع الأشياء.

ابن نبي، مالك. فكرة كمنولث إسلامي. مرجع سابق. ص٢٧ ـ ٢٨.

(١٢٢) ابن نبي، مالك. شروط النهضة. مرجع سابق. ص٨٤ ـ ٨٥.

(١٢٣) المرجع السابق. ص٤٤ ـ ٤٥.

(١٢٤) ابن نبي، مالك. تأملات. مرجع سابق. ص١٦٨.

(١٢٥) Bariun, Fawzia. op. cit. p.215.

(١٢٦) ابن نبي، مالك. شروط النهضة. مرجع سابق. ص١٣٥.

(١٧٨) المرجع السابق. ص١٣١.

(١٢٨) المرجع السابق. ص١٤٠.

(١٢٩) العويسي، عبد الله. مالك بن نبي حياته وفكره. مرجع سابق. ص٤٨٦.

ابن نبي، مالك. شروط النهضة. مرجع سابق. ص١٣٩ ـ ١٤٠.

(١٣٠) ابن نبي، مالك. شروط النهضة. مرجع سابق. ص١٤٠.

(١٣١) المرجع السابق. ص١٤٢.

(١٣٢) علاقي، مدني عبد القادر. الإدارة ـ دراسة تحليلية للوظائف والقرارات الإدارية. جدة: تهامة للنشر، ١٤٠١هـ-١٩٨١م. ص ٥١ ـ ٥٢.

(١٣٣) لقد أشار مالك إلى فريدريك تايلور في بعض مؤلفاته عند حديثه عن الزمن أو الفاعلية.

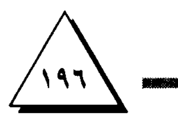
انظرعلى سبيل المثال: تأملات. مرجع سابق. ص٣٦. المسلم في عالم الإقتصاد. مرجع سابق. ص١٦ -١٧.

(١٣٤) ابن نبي، مالك. ميلاد مجتمع. مرجع سابق. ص٢٥.

(١٣٥)، (١٣٦) المرجع السابق. ص٧.

(١٣٧) مثال ذلك المجتمع الروماني الذي امتص في سبيل بنائه كثيراً من المجتمعات التي اختفت مثل المجتمع الغالي بعد معركة أليزا والمجتمع القرطاجي بعد معركة زاما، والمجتمع المصري بعد انتصار القيصر على يومي.

(١٣٨) ابن نبي مالك . ميلاد مجتمع ، مرجع سابق ، ص ٩ .



(١٣٩) المرجع السابق. ص١٠.

(١٤٠) المرجع السابق. ص١٢.

(١٤١) المرجع السابق. ص١٤.

(١٤٢) ابن نبي، مالك. آفاق جزائرية. مرجع سابق. ص٧٧ ـ ٧٨.

(١٤٣) ابن نبي، مالك. ميلاد مجتمع. مرجع سابق. ص٥١.

(١٤٤) ابن نبي، مالك. مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي. مرجع سابق. ص٤٩.

(١٤٥) المرجع السابق. ص٥٧.

(١٤٦) المرجع السابق. ص٥٨.

(١٤٧) المرجع السابق. ص٤٠.

(١٤٨) المرجع السابق. ص٣٧ ـ ٣٨.

(١٤٩)، (١٥٠) العويسي، عبد الله. مالك بن نبي حياته وفكره. مرجع سابق. ص٣٧٤ ـ ٣٧٥.

(١٥١) ابن نبي، مالك. مشكلة الثقافة. مرجع سابق. ص٤٢.

(١٥٢) ابن نبي، مالك. حديث البناء الجديد. مرجع سابق. ص٢٥.

(١٥٣) ابن نبي، مالك. مشكلة الثقافة. مرجع سابق. ص٣٧ ـ ٣٨، وأيضاً العويسي، عبد الله. مالك بن نبي حياته وفكره. مرجع سابق. ص٣٧٢.

(١٥٤) ابن نبي، مالك. ميلاد مجتمع. مرجع سابق. ص٩٥.

(١٥٥) المرجع السابق. ص٩٦ ـ ٩٧.

(١٥٦) ابن نبي، مالك. وجهة العالم الإسلامي. مرجع سابق. ص٧٢ ـ ٧٣.

(١٥٧) ابن نبي، مالك. ميلاد مجتمع. مرجع سابق. ص٩٠.

(١٥٨) ابن نبي، مالك. مشكلة الثقافة. مرجع سابق. ص٥١.

(١٥٩) ابن نبي، مالك. شروط النهضة. مرجع سابق. ص٨٢ ـ ٨٣.

(١٦٠) ابن نبي، مالك. مشكلة الثقافة. مرجع سابق ص٥٠.

(١٦١) المرجع السابق. ص٣٩.



(١٦٢) العويسي، عبد الله. مالك بن نبي حياته وفكره. مرجع سابق. ص٣٥٧، وأيضاً: ابن نبي، مالك. مشكلة الثقافة. مرجع سابق. ص٧١.

(١٦٣) ابن نبي، مالك. مشكة الثقافة. مرجع سابق. ص٧١ ـ ٧٢.

(١٦٤) المرجع السابق. ص٦٨.

(١٦٥) المرجع السابق. ص٤٧.

(١٦٦) ابن نبي، مالك. ميلاد مجتمع. مرجع سابق. ص ٢٣.

(١٦٧) المرجع السابق. ص٤٢.

(١٦٨) ابن نبي، مالك. مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي. مرجع سابق. ص٧٤.

(١٦٩) يورد مالك مثالاً على تجاوز الأفكار الميتة والقاتلة بالمفكر محمد إقبال الذي أخذ من الثقافة الغربية عناصرها الحية وليس العناصر القاتلة، ولهذا استطاع تصفية الأفكار الميتة المشحونة في نفسه عن طريق الوراثة الاجتماعية، وبالتالي غير موقفه من مشكلة الثقافة تغيراً كلياً واتضح ذلك من خلال كتابه (إعادة بناء الفكر الإسلامي).

انظر: ابن نبي، مالك. في مهب المعركة، دمشق: دار الفكر، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م، ص١٣٤.

(١٧٠) المرجع السابق. ص١٢٧ ـ ١٣٦.

(١٧١) المرجع السابق بتصرف.

(١٧٢) ابن نبي، مالك. شروط النهضة. مرجع سابق. ص٨٠.

(١٧٣) المرجع السابق. ص٨١ ـ٨٢.

(١٧٤) المرجع السابق. ص٨٨.

(١٧٥) ابن نبي، مالك. مشكلة الثقافة. مرجع سابق. ص٦٠ ـ ٦١.

(١٧٦) ابن نبي، مالك. حديث البناء الجديد. مرجع سابق. ص٧١.

(١٧٧) العويسي، عبد الله. مالك بن نبي حياته وفكره. مرجع سابق. ص٤٠٨.

(١٧٨) ابن نبي، مالك. شروط النهضة. مرجع سابق. ص٨٨، وأيضاً: مشكلة الثقافة. مرجع سابق. ص٧٦.



(١٧٩) ابن نبي، مالك. حديث البناء الجديد. مرجع سابق. ص٧٢.

(١٨٠) سورة الأنفال. آية ٦٣.

(١٨١) ابن نبي، مالك. آفاق جزائرية. مرجع سابق. ص١٠٧ ـ ١٠٨.

(١٨٢) العويسي، عبد الله. مالك بن نبي حياته وفكره. مرجع سابق. ص٤٠٩.

(١٨٣) ابن نبي، مالك. شروط النهضة. مرجع سابق. ص٨٩ ـ ٩٠، وأيضاً: مشكلة الثقافة. مرجع سابق. ص٨٠ ـ ٨١.

وأيضاً:

١ ـ هنريك هارتز Hartiz, Heinrich

فيزيائي ألماني (١٨٥٧ ـ ١٨٩٤م) اكتشف موجات الراديو الكهربائية.

انظر: Dictionary of Sceintific Biography. Charles Coulston Gillispie Charles Scribner's sons.New York, 1975. Volume. VI.P. 340.

٢ ـ الكسندر بوبوف Bopov, Aleksandr

فيزيائي روسي (١٨٥٠ ـ ١٩٠٦م) صنع جهاز استقبال لالتقاط الإشارات اللاسلكية عام ١٨٩٦م

انظر: المرجع السابق. Volume. XI. P. 93.

٣ ـ الفرنسي (Branly) الذي أشار إليه مالك، لم تتوافر عنه أي معلومات من خلال ذكر اسمه الأخير فقط.

والأقرب أن مالك كان يقصد "برندل Brendel" لأن هناك فرنسياً يدعى Breuil, Henri متخصص في التاريخ الطبيعي وفي الجيولوجيا، وقام ببحث رئيسي في علم البليونتولوجيا Paleontology وهو العلم الذي يبحث في أشكال الحياة في العصور الجيولوجية السالفة كما تمثلها المتحجرات الحيوانية والنباتية.

انظر المرجع السابق. VO. II, P. 450.

أما أوتو ردولف برندل Brendel, Otto Rudolf

فهو عالم سويدي (١٨٦٢ ـ ١٩٣٩م) تخصص في علم الفلك التنظيري



والميكانيكا السماوية (الفلكية) واكتشف المدارات الفلكية للأجرام السماوية الثانوية التي كان يصعب ملاحظتها أو دراستها .

انظر : المرجع السابق . VO. II, P. 442

٤ ـ غوليلمو ماركوني Marconi, Guglielmo

مهندس كهربائي إيطالي (١٨٧٤ ـ ١٩٣٧م) تمكن من نقل الإشارات اللاسلكية عبر الأثير .

انظر : المرجع السابق . VO. IX, P.98

٥ ـ الكسندر فليمنج Fleming, Alexander

عالم جراثيم بريطاني وليس أمريكياً كما ذكر مالك (١٨٨١ ـ ١٩٥٥م) اكتشف البنسلين عام ١٩٢٨م .

انظر : المرجع السابق . VO. V,P. 28.

(١٨٤) ابن نبي ، مالك . ميلاد مجتمع . مرجع سابق . ص٤٩ .

(١٨٥) ابن نبي ، مالك . تأملات . مرجع سابق . ص١٤٤ .

(١٨٦) ابن نبي ، مالك . شروط النهضة . مرجع سابق . ص ٩١ .

(١٨٧) ابن نبي ، مالك . مشكلة الثقافة . مرجع سابق . ص٨٢ .

(١٨٨) ابن نبي ، مالك . شروط النهضة . مرجع سابق . ص٩٢ .

(١٨٩) ابن نبي ، مالك . تأملات . مرجع سابق . ص١٤٦ .

(١٩٠) العويسي ، عبد الله . مالك بن نبي حياته وفكره . مرجع سابق . ص٤١٣ .

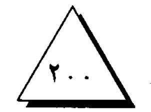
(١٩١) ابن نبي ، مالك . شروط النهضة . مرجع سابق . ص٧٨ .

(١٩٢) ابن نبي ، مالك . مشكلة الثقافة . مرجع سابق ، ص٨٥ .

(١٩٣) المرجع السابق . ص٨٦ ـ ٨٧ .

(١٩٤) ابن نبي ، مالك . تأملات . مرجع سابق . ص١٤٧ .

(١٩٥) يشير مالك هنا إلى أن لحرفة الرعي في دول أوروبا معاهد متخصصة ، ويذكر المدرسة الأهلية بمدينة (رامبوليه) الفرنسية ، ويوضح أن حرفة الرعي رغم أنها حرفة متواضعة ، إلا أن الاهتمام بها يعكس القيمة الاجتماعية لها ، ويعلق أنه لو رأينا الراعي الخريج من هذه المدرسة ، والراعي العربي



يقود كل منهما قطيعه لأدركنا أي فرق بينهما، ويرى مالك ضرورة إنشاء مجلس للتوجيه الفني ليحل نظرياً وعملياً المشكلة المهمة للتربية المهنية في البلاد العربية.

انظر: مشكلة الثقافة. مرجع سابق. ص٨٨.

(١٩٦) ابن نبي، مالك. تأملات. مرجع سابق. ص٣٣.

(١٩٧) ابن نبي، مالك. وجهة العالم الإسلامي. مرجع سابق. ص١٥٦.

(١٩٨) ابن نبي، مالك. ميلاد مجتمع. مرجع سابق. ص٢٣ ـ ٢٤.

(١٩٩) ابن نبي، مالك. شروط النهضة. مرجع سابق. ص ١٩.

(٢٠٠) ابن نبي، مالك. ميلاد مجتمع. مرجع سابق. ص١٦.

(٢٠١) ابن نبي، مالك. شروط النهضة. مرجع سابق. ص٤٢ ـ ٤٣.

(٢٠٢) ابن نبي، مالك. تأملات. مرجع سابق. ص١٩٣، وأيضاً العويسي، عبد الله. مالك بن نبي حياته وفكره. مرجع سابق. ص ٤٥٢.

(٢٠٣) قول مأثور لعمر بن الخطاب.

(٢٠٤) ابن نبي، مالك. تأملات. مرجع سابق. ص٢٤ ـ ٢٥.

(٢٠٥) المرجع السابق. ص٢٥.

(٢٠٦) يورد مالك مثالاً على ذلك أنهم في الجزائر ينظرون إلى اليهود نظرة احتقار فلم يقدروا قوتهم بينما هي واضحة بالأخص في المجال السياسي والاقتصادي.

انظر: المرجع السابق. ص٢٦.

(٢٠٧) المرجع السابق.

(٢٠٨) الذُّهَان: مرض عقلي يجعل المصاب به معتوهاً أو مختلط العقل، وهو غير العصاب الذي يظل المصاب به متمتعاً بقواه العقلية، والمريض بالذهان لا يعرف أنه مريض ويفشل في اختبارات الواقع.

انظر: الحفني، عبد المنعم. موسوعة علم النفس والتحليل النفسي. القاهرة، مكتبة مدبولي، ١٩٧٨م، الجزء الثاني، ص١٨٩.

مالك هنا يقصد بذهان الاستحالة وذهان السهولة، النظر إلى المهمات إما بأنها



صعبة وبالتالي فتحقيقها مستحيل، أو أنها سهلة ولا تستحق العناية بها.

انظر: ابن نبي، مالك. تأملات. مرجع سابق. ص٢٦.

(٢٠٩) ابن نبي، مالك. شروط النهضة. مرجع سابق. ص٧٨، وأيضاً: السعد، نورة خالد. مرجع سابق. ص٢٣.

(٢١٠) ابن نبي، مالك. حديث البناء الجديد. مرجع سابق. ص١١.

(٢١١) انظر صفحات رقم ١٤٤ وما بعدها من هذا الفصل.

(٢١٢) ابن نبي، مالك. مشكلة الثقافة. مرجع سابق. ص٨٨.

(٢١٣) شرح مالك عدة تعريفات لرأس المال في عدد من مؤلفاته ولغرض الدراسة لخصنا هذا الرأي.

(٢١٤) شريط، الأخضر. مرجع سابق. ص١٢١.

(٢١٥) ابن نبي، مالك. تأملات. مرجع سابق. ص١٦٢.

(٢١٦) ابن نبي، مالك. وجهة العالم الإسلامي. مرجع سابق. ص١٤٤.

(٢١٧) ابن نبي، مالك. شروط النهضة. مرجع سابق. ص٤٧.

(٢١٨) لقد استشهد مالك على هذه العملية بالتصفية والبناء في الحضارة الإسلامية، في الحضارة الغربية التي سبق شرحها في الصفحات ١٥٩–١٦٠ من هذا الفصل.

(٢١٩) ابن نبي، مالك. ميلاد مجتمع. مرجع سابق. ص٣٤ ـ ٣٥.

(٢٢٠) المرجع السابق. ص٤١.

(٢٢١) ابن نبي، مالك. مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي. مرجع سابق. ص١٠٣.

(٢٢٢) سورة آل عمران. الآية: ١٤٤.

(٢٢٣) ابن نبي، مالك. مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي. مرجع سابق. ص١٠٥.

(٢٢٤) انظر مفهوم الحضارة الشيئية. ص ١١٧.

(٢٢٥) ابن نبي، مالك. آفاق جزائرية. مرجع سابق. ص٦٢ ـ ٦٣.



(٢٢٦) المرجع السابق. ص٦٤.

(٢٢٧) ابن نبي، مالك. تأملات. مرجع سابق. ص١٤٤.

(٢٢٨) المرجع السابق. ص١٤٠.

(٢٢٩) المرجع السابق. ص١٤١.

(٢٣٠)، (٢٣١) ابن نبي، مالك. وجهة العالم الإسلامي. مرجع سابق. ص٨٣-٨٤.

(٢٣٢) المرجع السابق. ص٨٥.

(٢٣٣) المرجع السابق. ص٨٤ - ٨٥.

(٢٣٤) المرجع السابق. ص٨٧.

(٢٣٥) انظر: مفاهيم التغيير الاجتماعي عند مالك. ص ١٠٦ وما بعدها.

(٢٣٦) انظر: إنسان ما بعد الحضارة عند مالك. ص١٤٣ من هذا الفصل.

(٢٣٧) ابن نبي، مالك. وجهة العالم الإسلامي. مرجع سابق. ص٢٨.

(٢٣٨) العويسي، عبد الله. مالك بن نبي حياته وفكره. مرجع سابق. ص٥٤٤.

(٢٣٩) ابن نبي، مالك. وجهة العالم الإسلامي. مرجع سابق. ص ٣٢.

(٢٤٠) ابن نبي، مالك. بين الرشاد والتيه. دمشق: دار الفكر، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م. ص٣٧

(٢٤١) وقد أغفل بعض الذين كتبوا عن مالك حسب علم الباحثة هذه النقطة، أي تحديد من الذي يقوم بالتغيير الاجتماعي، ولم يتعرضوا إليها، ما عدا علي قريشي في دراسته عن التغيير الاجتماعي عند مالك بن نبي ولكن ضمن حديثه عن الحركات الإصلاحية. ص٦٧ - ٦٨.

(٢٤٢) ابن نبي، مالك. شروط النهضة. مرجع سابق. ص٢٢-٢٣.

(٢٤٣) جمال الدين الأفغاني (١٢٥٤هـ / ١٨٣٨م - ١٣١٥هـ / ١٨٩٧م) ولد في قرية أسعد أباد الأفغانية، تلقي تعليمه فمدينة كابول حيث تعلم اللغة العربية والعلوم الدينية والعقلية، ثم انتقل إلى الهند، رأس الوزارة في أفغانستان في ظل الأمير محمد أعظم، إلا أنه عزل إثر إنقلاب دبر ضد الأمير، فذهب إلى الهند ومنها إلى مصر عام ١٨٧٠م، وهناك



اتصل بأساتذة الأزهر وطلبته، وتوطدت علاقته بالشيخ محمد عبده وأسس معه بعد ذلك في باريس "جمعية العروة الوثقى" وأصدر صحيفة "العروة الوثقى" الداعية إلى نهضة العالم الإسلامي واتحاده وإلى الثورة على مستعمريه. زار العديد من بلدان العالم الإسلامي وأوروبا الوسطى وروسيا القيصرية. تعرض أكثر من مرة للنفي من مصر وإيران. في لندن أصدر مجلة "ضياء الخافقين" بالعربية والإنجليزية .. استدعاه السلطان عبد الحميد في عام ١٣١٠هـ / ١٨٩٢م إلى الأستانه فأقام في دار الخلافة حتى وفاته في عام ١٣١٥هـ / ١٨٩٧م.

انظر: الزركلي.، خير الدين. الأعلام. ط٣، (ب.ن)، (ب.ت)، ج٧، ص٣٧-٣٨.

(٢٤٤) ابن نبي، مالك. شروط النهضة. مرجع سابق. ص٢٢ ـ ٢٣.

(٢٤٥) ابن باديس، عبد الحميد. انظر الفصل الثاني ص٤٧.

(٢٤٦) ابن نبي، مالك. شروط النهضة. مرجع سابق. ص٢٤.

(٢٤٧) المرجع السابق. ص٢٤.

(٢٤٨) الشيخ حسن البنا (١٣٢٤هـ / ١٩٠٦م-١٣٦٨هـ / ١٩٤٩م). ولد بالمحمودية في مصر، تخرج من دار العلوم، وعين مدرساً في بلدة الإسماعيلية حيث أسس جماعة الإخوان المسلمين وكان ذلك في عام ١٩٣٩م، ثم انتقل إلى القاهرة مدرساً فانتقل معه المركز العام مقر القيادة للجماعة، وأسس في القاهرة جريدة "الإخوان المسلمين". وانتشرت دعوة الجماعة وتخطت حدود مصر لتجد أنصاراً لها في الأقطار العربية الأخرى. وقد تعرض للاغتيال في عام ١٩٤٩م.

انظر: الزركلي. مرجع سابق. ص١٩٧ ـ ١٩٨.

(٢٤٩) ابن نبي، مالك. وجهة العالم الإسلامي. مرجع سابق. ص١٤٥-١٤٨.

(٢٥٠) عبادة، عبد اللطيف. مناهج الحركات الإسلامية المعاصرة في التغيير الاجتماعي. الجزائر، مجلة الموافقات العدد الثالث. المعهد الوطني العالي لأصول الدين، ذو الحجة ١٤١٤هـ-يونيو ١٩٩٤م. ص٣٢٩.



(٢٥١) سورة النحل. الآية: ١٢.
(٢٥٢) ابن نبي، مالك. ميلاد مجتمع. مرجع سابق. ص١٤ ـ ١٥.
(٢٥٣) ابن نبي، مالك. تأملات. مرجع سابق. ص١٣٣.
(٢٥٤) انظر عن المعادلة الاجتماعية ص ١٢٧ من هذا الفصل.
(٢٥٥) ابن نبي، مالك. تأملات. مرجع سابق. ص١٣٤.

****

الفصل الخامس

مقارنة نظرية التغيير الاجتماعي عند مالك بنظريات الدورة الحضارية

- مالك وابن خلدون .
- مالك وأوزوالد اشبنجلر .
- مالك وأرنولد توينبي .
- مالك وبيتريم سوروكن .
- مالك وماكس فيبر .

الفصل الخامس

مقارنة نظرية التغيير الاجتماعي
عند مالك بنظريات الدورة الحضارية

استعرضت في الفصل السابق آراء مالك حول التغيير الاجتماعي ورؤيته للدورة الحضارية، وما تمتاز به تلك الرؤية من العمق في التحليل، وصلتها بالدور المترابط والمتشابك لكل من الإنسان، والوقت، والتراب، بعد تركيب هذه العناصر بالدين، في بناء المجتمع أو إعادته للدورة الحضارية التي خرج منها.

التساؤل المطروح هنا هو هل تلك الآراء التي قدمها مالك ترتقي إلى مستوي نظرية علمية؟.

إن الإجابة عن هذا التساؤل تتوقف على المقياس المستخدم في تحديد معنى النظرية العلمية. وقد تقدم في الفصل الثالث عرض وجهات نظر بعض علماء الاجتماع في هذا الموضوع واتضح اختلافهم في ذلك، وبالتالي فإن الحكم على ما قدمه مالك سيكون مختلفاً بحسب الرأي المستخدم في تحديد معنى النظرية. فإذا عدنا إلى النظرية في معناها الدقيق الذي استعرضناه في الفصل الثالث، فإن الإجابة ستكون أن هذه الآراء لا تمثل نظرية بالمعنى العلمي الدقيق للمفهوم، وفي مقابل ذلك قد نستطيع القول أن ما قدمه مالك يرتقي إلى مستوي النظرية إذا أخذنا في الاعتبار وجهة النظر التي قدمها روبرت ميرتون في مؤلفه المشهور "النظرية الاجتماعية والبناء الاجتماعي" حيث استعرض الأنواع التي يطلق عليها هذا المفهوم في الأدبيات الاجتماعية ومنها (الاتجاهات الاجتماعية العامة) التي تقع تنظيرات مالك ضمن سياقها.*

أيضاً بناء على ذلك ومن أجل الخروج بحكم صائب على آراء مالك في التغيير الاجتماعي فانني سوف :

- أقارن آراءه ببعض المنظّرين الاجتماعيين أمثال ابن خلدون، اشبنجلر، وتوينبي، وسوروكين، وماكس فيبر. لتحديد أوجه الشبه والاختلاف بينه وبينهم.



ومن ثم أحاول تحديد موقع تنظيرات مالك بعد هذه المقارنات من الأنواع التي استعرضها روبرت ميرتون حول النظرية الاجتماعية .

أولاً : مالك وابن خلدون :

تأثر مالك بابن خلدون وحاول أن يفسر التغير الاجتماعي في ضوء نظرية الدورات،ولكنه يختلف عنه من حيث نطاق الدراسة فلا ينحصر في الدولة كما فعل ابن خلدون ــ فآراء مالك وأفكاره اتخذت "الحضارة" نظاماً لدراسة المجتمع وما يطرأ عليه من تغيرات، فهو يرى أن مشكلة أي شعب في جوهرها مشكلة حضارة، إما أن هذا الشعب خارج منها أو يحاول الدخول إليها .

سأحاول هنا أن أقوم بمقارنة آراء مالك بآراء ابن خلدون حول النقاط الآتية :

١ ــ نظرية الأطوار أو المراحل عند كل منهما :

انطلق كل من مالك وابن خلدون في تحليلاتهما لمشكلات العالم الإسلامي من استقراء الأحداث في نطاق الحضارة الإسلامية منذ لحظة ميلادها مع نزول الوحي إلى مرحلة انحطاطها . وكان الإطار العام لتساؤل ابن خلدون هو : لماذا انهارت الحضارة العربية الإسلامية بعد أن بلغت مداها في العظمة والمجد؟ أما مالك فإن إطار تساؤلاته كان أشمل فبالإضافة إلى هذا التساؤل العميق، كان هناك تساؤل آخر حول كيفية إحداث التغيير الاجتماعي للعودة بالإنسان المسلم إلى مرحلة الحضارة التي خرج منها المجتمع العربي الإسلامي .

لقد كوّن كل من هذين المفكرين لنفسه تصوراً خاصاً به للمجتمع الإسلامي ومسيرته، وإذا كان مالك قد تأثر كثيراً بابن خلدون، إلا أن تصوره كان مستمداً من ظروف تجربته المعاصرة، ووقائع العصر الحالي لعالمنا العربي الإسلامي ومعطياته الاجتماعية والتاريخية، بينما ابن خلدون كان يصور تجربة سياسية واجتماعية وحضارية سابقة . كان له ريادة إخضاعها إلى ما أطلق عليه "علم العمران" .

وكما سبق أن شرحنا(١) أن مالك استخدم فكرة "الدورة الحضارية" ، ونظرية



التعاقب الدوري للمجتمعات والحضارات التي استنبطها ابن خلدون ونظر إليها في نطاق الدولة الأمر الذي انتقده مالك، وذهب إلى أن الأولى النظر إلى الدورة في نطاق أوسع، وهو نطاق الحضارة حيث يقول: "إنّ ابن خلدون كان يمكن أن يكون أول من أتيح له أن يصوغ قانون الدورة لولا أن مصطلح عصره قد وقف به عند ناتج معين من منتوجات الحضارة، ونعني به ـ الدولة ـ وليس الحضارة نفسها". (٢)

من هنا فقد سعى مالك إلى استقراء الواقع الاجتماعي الإسلامي التاريخي والمعاصر ومحاولاته للوصول إلى الحضارة، وبيّن كيفية العودة بالمجتمعات إلى مرحلة الحضارة وإمكان ذلك بإدراك شمولها ومراحل تطورها بصفتها واقعة اجتماعية، وليس الوقوف عند أحد منتوجاتها كما فعل ابن خلدون بوقوفه عند مصطلح الدولة، أما ابن خلدون فكانت المراحل لديه لتوضيح أن كل عمران وكل دولة أو مجتمع مدني أو تمدن محكوم في لحظة ما أن يصل إلى غايته، وهو عمره أو أجله الطبيعي، فدراسته الاجتماعية حول الدولة لمعرفة أسباب انهيارها بعد ازدهارها وصلت به إلى قانونه الاجتماعي قانون أو نظرية الأطوار الثلاثة للدولة الذي تمر فيه من مرحلة الميلاد إلى النضج ثم الى الاضمحلال. وتأتي هذه المراحل عند ابن خلدون متتالية على غرار تطور الإنسان من مراحلة الطفولة إلى النضج، ثم الى الشيخوخة والهرم، حيث قابل بين هذه المراحل في الدولة والإنسان، وكما ينتهي الإنسان إلى الفناء فإن ابن خلدون انتهت به دورته الحضارية إلى انحلال الدولة (٣). وقد حدد ابن خلدون أن كل طور من هذه الأطوار يستغرق أربعين سنة، لذا قدر وقت عمر الدولة في حركتها الحضارية بمائة وعشرين سنة (٤). بينما عند مالك لم يتم تحديد مدة كل مرحلة بعدد من السنوات. ولم يستخدم في استقرائه للحضارة طريقة المؤرخين ليحدد نقطة ومكان بدايتها وانطلاقها، أي جذورها في المكان والزمان إذ كما يقول: "ليس يفيدنا في شيء أن نتساءل هنا عما إذا كانت قد بدأت في مصر أو غيرها، وكل مانقوم به هو أننا نلاحظ استمرارها عبر الأجيال"(٥). ومن جانبها التاريخي والاجتماعي يضيف مالك في السياق نفسه "الحضارة تتمثل أمامنا كأنها مجموعة عددية تتتابع في وحدات متشابهة، ولكنها غير متماثلة، وهكذا تتجلى في أفهامها حقيقة جوهرية في التاريخ هي "دورة الحضارة"(٦). والتجارب التاريخية



العامة، كما يرى مالك تؤكد أطوار الحضارات، ولا تكاد حضارة ما تشذ عن هذه القاعدة.(٧)

وهكذا نرى أن مالك رغم أنه استمد فكرة (الدورة) الحضارية من ابن خلدون، إلا أنه نظر إليها في نطاق أشمل هو نطاق (الحضارة) بدلاً من (الدولة)، واستخدمها في تأكيد الجانب الحركي في الحضارة الذي يساعد على معرفة عوامل التقهقر والانحطاط، وفي الوقت نفسه الإلمام بشروط النمو والتقدم، فمفهوم (الدورة) يتيح لنا - كما يقول مالك - أن نجمع كلاً لا تتجزأ مراحله.(٨)

٢ ـ الفاعلية الروحية عند مالك مقابل العصبية الدينية عند ابن خلدون:

يرى ابن خلدون أن العمران البشري في تحولاته يقوم على قوانين ثابتة، هذه القوانين سمَّاها ابن خلدون "طبائع العمران"، ومفهوم "طبائع" في سياق المعرفة التاريخية لعصر ابن خلدون يعني: الخصائص والصفات الثابتة في الشيء، ولهذا فإن الظواهر الاجتماعية في حركتها تحكمها قوانين ثابتة، كما أن الحركة التاريخية عنده ترتبط بقوة محركة، هذه القوة هي العصبية، والعصبية هي رابطة اجتماعية ـ نفسية شعورية ولا شعورية معاً، تربط أفراد جماعة ما، قائمة على القرابة ربطاً مستمراً، يبرز ويشتد عندما يكون هناك خطر يهدد أولئك الأفراد "كأفراد أو كجماعة"(٩)، ومن المعروف أن العصبية تقوم أساساً على رابطة النسب أو نحوه، هذا ما يقرره ابن خلدون في مقدمته وهو يقول: "إن العصبية إنما تكون من الالتحام بالنسب أو ما في معناه وذلك لأن صلة الرحم طبيعي في البشر، إلا في الأقل، ومن صلتها النعرة على ذوي القربى، وأهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكة.... فإذا كان النسب المتواصل بين المتناصرين قريباً جداً بحيث حصل له الاتحاد والالتحام كانت الوصلة ظاهرة، فاستدعت ذلك بمجردها ووضوحها، وإذا بَعُدَ النسب بعض الشيء، فربما تُنوسي بعضها ويبقى منها شهرة فتحمل على النصرة لذوي نسبه بالأمر المشهور منه". (١٠)

يرى الجابري أن العصبية عند ابن خلدون نوعان: عصبية خاصة، وعصبية



عامة، فالعَصَبَة التي يجمعها نسب خاص أو قريب، تشكل عصبية خاصة، أما العصبيات الأكثر اتساعاً والأقل ترابطاً، والتي يجمعها نسب عام أو بعيدة فهي تشكل العصبية العامة [١١]

هذه العصبية عند ابن خلدون ذات ارتباط بالحركة التغييرية والتغيير الاجتماعي فهي تسهم في صنع الأحداث التاريخية، والتحولات الاجتماعية والانتقال بالدولة من مرحلة تاريخية اجتماعية معينة إلى مرحلة أخرى في دورتها، وكما سبق أن بيَّنا أن مفهوم العصبية عند ابن خلدون يعني الوازع الطبيعي الذي يحرك الأفراد ويدفعهم بالقوة نفسها التي يجمعهم بها، وهي بهذا الاعتبار قابلة للاجتماع على الباطل ولكي تؤدي هذه العصبية الدور الوظيفي الايجابي لابد من توجيهها بوازع آخر، هذا الوازع هو الدين لأنه يؤلف بين القلوب، ويهدي إلى الصراط المستقيم ويطهر النفوس من نقائصها ومثالبها، وكما يقول ابن خلدون : "إن العصبية الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية وتفرد الوجهة إلى الحق ، فإذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شيء لأن الوجهة واحدة"[١٢] . ذلك أن مفعول الدعوة الدينية يؤدي مع العصبية إلى جمع القلوب وتأليفها، ومتى تم ذلك ذهب التنافس، وقلَّ الخلاف، وحسن التعاون والتعاضد، وتحول بفعل الدين الصراع العصبي الذي كان من قبل صراعاً بين العصبية الخاصة، أصبح صراعاً هادفاً تقوده عصبية عامة من جل إقرار الحق ودفع الباطل، إذ أن وحدة الدين قد أيقظت وحدة النسب فازدادت العصبية بذلك قوة، وأصبحت قادرة على إحداث انقلاب في الأوضاع، انقلاب يتجلى في تحول هؤلاء البدو ــ العرب ومن في معناهم ــ [١٣] إلى بناة حضارة ومشيدي عمران، ومؤسسي ممالك ودول.

وبما أن الدعوة الدينية أساسها هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذا كما يقول الجابري: يحدث إنقلاباً في الأوضاع وتغيير العوائد والأخلاق، الشيء الذي لا يتأتي إلا بتقويض دول وممالك وإنشاء أخرى، إذن العلاقة بين العصبية والدين هي علاقة تآزر وتعاضد وتكامل. الدين يزيد من قوة العصبية، بالتخفيف من مظاهر التعصب كالأنانية، والأعتزاز بالأنساب، وذلك بتوجيه أهل العصبية كلهم إلى الله، أي إلى العمل الصالح استجابة لأمر الله عزوجل (إن أكرمكم عند الله



أتقاكم)[١٤].

والعصبية من ناحيتها تمنح الدعوة الدينية قوة وفاعلية، فتغيُّر الأوضاع الفاسدة لا يتأتي مطلقاً بمجرد الدعوة إلى أوضاع أحسن، بل لابد من قوة مادية تنصر هذه الدعوة، وهذه القوة المطلوبة تشكل العصبية محورها.

إن قوة العصبية عند ابن خلدون مستمدة أساساً من "الالتحام" الذي هو ثمرة النسب، فإذا أضيف إلى هذا الالتحام الاجتماعي، التحام آخر روحي، كانت العصبية من القوة بحيث لا يقف أمامها شيء لذا فان "الدول العامة الاستيلاء، العظيمة الملك، أصلها الدين إمَّا من نبوة أو دعوة حق"[١٥].

عن مالك نجد أن الفاعلية الروحية لها الدور المحوري والأساس لإحداث التغيير الاجتماعي وهو يرى أن المرء كلما أوغل في الماضي التاريخي للإنسان سواء في الأحقاب الزاهرة لحضارته أو في المراحل البدائية لتطوره الاجتماعي فإنه سيجد سطوراً من الفكرة الدينية [١٦]. مما يؤكد الأثر الكوني للدين وأنه القاعدة في جميع التغييرات الإنسانية الكبري.

ولقد استمد مالك أمثلته على أثر الدين في إحداث التغييرات الاجتماعية من الحضارات السابقة والحالية، كما حلل سقوط المجتمعات وتدهورها وأوضح أنه نتيجة لغياب الوظيفة الاجتماعية للدين. إذ أن البناء الاجتماعي "لا يقوى على البقاء بمقومات الفن والعلم والعقل فحسب، بل بالروح، فالروح وحدها هي التي تتيح للإنسانية أن تنهض وتتقدم فحيثما فُقدت سقطت الحضارة وانحطت" [١٧].

كما كان الدين عند ابن خلدون يقوم بالدور الرئيسي، وبصورة خاصة في مرحلة تأسيس الدولة العامة [١٨]. فإنه أيضاً لدى مالك يقوم بالدور المهم، فهو العامل الحاسم في إحداث التغيير الاجتماعي، وبناء الحضارة، فكما يرى مالك أن العلاقة الروحية بين المعبود والإنسان هي التي توجد العلاقة الاجتماعية، فالدين حين يخلق الشبكة الروحية التي تربط المجتمع بالإيمان بالمعبود، فإنه في الوقت نفسه يخلق شبكة العلاقات الاجتماعية التي تقوم بدورها في تهيئة المجتمع للقيام بدوره التاريخي، ويحقق نشاط أفراده من خلال العمل المشترك.



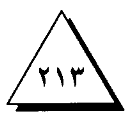
والفاعلية الروحية والدينية عند مالك تعتبر العامل الرئيس لإحداث كافة التغييرات الاجتماعية في البناء الاجتماعي للمجتمع من خلال تأثيرها القوي في عوالم الأشخاص، والأفكار، والأشياء، حيث تبدأ صناعة التاريخ من هذه العوالم الواقعة تحت تأثير (الفكرة الدينية) (١٩).

وهكذا نرى أن الدين عند مالك وابن خلدون له دور حاسم في تكوين المجتمعات، وضبط حركتها عبر التاريخ وتوجيه مؤسساتها ونظامها، عند مالك يقوم هذا العامل الحاسم بتركيب معادلة الحضارة من إنسان وتراب وزمن (٢٠). ويؤكد مالك في أكثر من موقع في مؤلفاته (٢١) على أن حركة الإنسان نحو البناء الحضاري عبر التاريخ كانت نقطة بدايتها عقيدة. إذ يقول: "سواء كنا بصدد المجتمع الإسلامي أو المجتمع المسيحي، أم كنا بصدد المجتمعات التي تحجرت اليوم، أو اختفت تماماً من الوجود، نستطيع أن نقرر أن الفكرة التي غرست بذورها في التاريخ هي فكرة دينية" (٢٢).

إن الشروط الأولية كما يراها مالك لقيام شبكة العلاقات والتفاعلات الاجتماعية هي: الإنسان في إطار الزمان والمكان، ولكن القدرة الإبداعية الخلاقة في الإنسان ليصنع التاريخ لا تبدأ عملها بصفة تلقائية دون وجود الدافع، وهو الفاعلية الروحيةالمستمدة من الدين.

٣ ـ إمكانية التغيير الاجتماعي عند مالك مقابل الحتمية عند ابن خلدون :

عندما قام ابن خلدون بدراسة أسباب هرم الدولة وجد أن الفساد والخلل يتطرقان إلى الدولة ككل في مرحلة معينة من تطورها، وليس هذا الفساد راجعاً إلى تقلص في الحسب، أو ضعف في العصبية ولا نتيجة لعوامل نفسية ـ اجتماعية محضة، (الإنفراد بالمجد، الاستبداد، التقليد، النزعات القبلية أو المذهبية) بل إن هذه لا تعدو كونها بعض الأسباب، فالفساد نتيجة جملة من العوامل الموضوعية، تنظيمية، واجتماعية، واقتصادية متداخلة مترابطة تشكل في مجموعها ما يطلق عليه ابن خلدون اسم "الحضارة"، فالحضارة عند ابن خلدون "غاية العمران، ونهاية لعمره، وهي مؤذنة بفساده" (٢٣)، وعندما جعل ابن خلدون "الحضارة" مسؤولة عن



هدم الدولة وفسادها فانه لا يقصد بها "التفنن في الترف" فقط بل يقصد أيضاً ما يرافق ذلك التفنن "أو ما ينتج عنه من تغيير في علاقات أفراد العصبة الحاكمة بعضهم مع بعض من جهة، وبينهم وبين العصبات المغلوبة المحكومة من جهة ثانية"(٢٤). أي بمعنى آخر أن الحضارة عنده تعني ـ في مجال تطور الدولة ـ مجموع المعطيات السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية التي ترافق هرم الدولة، وتلازمه ملازمة العلة للمعلول (٢٥). أيضاً وجد ابن خلدون أن الدولة عندما تصل إلى هذه المرحلة تنهار وتخلفها دولة أخرى (٢٦). وفي مقابل ذكره عوامل سقوط الدولة وهرمها فإنه شرح أيضاً العوامل التي تساعد في بنائها وقوتها، وإحداث التغيير الاجتماعي مثل عوامل البيئة، وكثافة السكان، وعدالة الدولة بالإضافة إلى ما سبق أن ذكرناه عن دور العصبية، والفضيلة، والدعوة الدينية، وضعف الدولة السابقة من أجل قيام الدولة الجديدة على أنقاضها. (٢٧)

ويبدو من المماثلة التي أجراها ابن خلدون بين تطور الدولة، تطور الفرد الذي يمر بمراحل متعددة منذ ولادته وحتى وفاته، وقوله أن أعمار الدول تشبه أعمار الأشخاص تأكيده لحتمية القانون ومما يؤكد ذلك أيضاً قوله بهرم الدولة وأنه في حالة وصولها إلى هذه المرحلة لا ينفع الإصلاح وإن الهرم إذا نزل بدولة لا يرتفع"(٢٨)، ولهذا لابد أن تقوم على أنقاضها دولة آخرى.

وهكذا يبدو أن ابن خلدون في تحليله للواقع التاريخي المجتمعي، لم يحاول أن يطرح حلولاً لإمكانية التغيير والعودة بالمجتمع ذاته أو الدولة نفسها إلى مرحلة قوتها، بينما نجد أن تحليلات مالك المستمدة من أن "آلية الحركة التاريخية إنما ترجع في حقيقتها إلى مجموع من العوامل النفسية، الذي يعتبر ناتجاً عن بعض القوى الروحية، هذه القوى الروحية هي التي تجعل من النفس المحرك الجوهري لتاريخ الإنسانية" (٢٩).

هذه القوى الروحية هي الأساس، وإن خفت حدتها، وتقلص تأثيرها عند الفرد الخارج من الحضارة، إلا أنها موجودة، وبالتالي فان المطلوب هو إعادة فعاليتها عن طريق توجيه الثقافة في المجتمع لإعادة بناء الإنسان، وإعادة صياغة المجتمع، كما



أن معرفتنا بالقانون الدوري، لتغير المجتمعات: مراحل الميلاد، والأوج، والأفول. وإن الحضارة تهاجر إذا ما فقدت شروطها في المرحلة الأخيرة، يمكننا من التدخل لإحداث التغيير المطلوب، فالقانون الدوري عند مالك ليس حتمياً ويتوقف عند مرحلة الأفول، ولكن يمكن للإنسان ـ القوة الفاعلة ـ (٣٠) أن يتدخل في أي مرحلة من مراحل هذا القانون، وذلك لا يتم وفق منظور مالك بالغاء قانون الدورة الحضارية ولكن بالتصرف وفق شروط هذا القانون.

إن إمكانية التغيير الاجتماعية عند مالك مستمدة من الواقع، فالظواهر الاجتماعية تسير طبقاً لسببية مرحلية إذا ما تركت لشأنها تماماً كما كان قانون الجاذبية مقيداً للعقل بحتمية التنقل براً أو بحراً، ولم يتخلص الإنسان من هذه الحتمية بالغاء هذا القانون، ولكن بالتصرف وفق شروطه الأزلية بوسائل جديدة تجعله يعبُر القارات والفضاء كما يفعل اليوم (٣١). ومن هنا انطلق مالك في صياغة مشروعه الثقافي لإعادة صياغة الإنسان والمجتمع للعودة إلى الدورة الحضارية. وبالتالي فان وجهة نظر الإنسان في سير التاريخ سوف تتغير، وإذا بالمراحل التي كانت لا تقبل التغيير وفق طبيعتها، تصبح مراحل قابلة للتغيير، لأن الحتمية التي كانت مرتبطة بها، أصبحت اختياراً يتقرر في أعماق النفوس(٣٢). ذلك أن تغيير النفس عند مالك معناه قدرتها على أن تتجاوز وضعها المألوف (٣٣)، وهي لن تتجاوز هذا الوضع إلا إن أخذت بالأسباب المؤدية إلى ذلك لإحداث التغيير الاجتماعي، والعودة إلى دورة الحضارة التي خرج منها المجتمع وإنسانه. (٣٤)

٤ ـ أنواع المجتمعات عند مالك وابن خلدون:

يلاحظ الناظر في تراث كل من ابن خلدون ومالك نوعاً من التشابه في تقسيم المجتمع.. فقد اهتم مالك بتحديد مراده من مصطلح (المجتمع) (٣٥) وأنواعه وكيف يتشكل هذا المجتمع، ومتي يصبح قابلاً للتغيير، ومتى يبقى ساكناً.. حيث تم إيضاح هذا في مفاهيم التغيير الاجتماعي عند مالك في الفصل الرابع (٣٦).

ابن خلدون اهتم أيضاً بتقسيم المجتمع، ونستطيع من خلال كتاباته أن نحدد هذا التقسيم.. حيث نجده يقول: "لما كان الإنسان متميزاً على سائر الحيوانات



بخواص اختص بها فمنها العلوم والصنائع التي هي نتيجة الفكر الذي تميز به عن الحيوانات وشُرف بوصفه متميزاً عن المخلوقات ومنها الحاجة إلى الحكم الوازع والسلطان القاهر، إذ لا يمكن وجوده دون ذلك بين الحيوانات كلها إلا ما يقال عن النحل والجراد، وهذه وإن كان لها مثل ذلك فبطريق إلهامي لا بفكر وروية، ومنها السعي إلى المعاش والاعتدال في تحصيله من وجوهه واكتساب أسبابه لما جعل الله فيه من الافتقار إلى الغذاء في حياته وبقائه وهداه إلى التماسه وطلبه، قال تعالى (أعطى كل شيء خَلْقَهُ ثم هدى)، ومنها العمران وهو التساكن والتنازل في مصر أو حلة لأنس بالعشير واقتضاء الحاجات لما في طباعهم من التعاون على المعاش" (٣٧).

هذا النص لابن خلدون يقدم صورة واضحة على التجمعات بصفة عامة، ويبين الفرق الموجود بين المجتمعات الإنسانية والحيوانية، فإذا كان لدى بعض الحيوانات خصائص التنظيم الاجتماعي، إلا أنها لا يمكن لها أن ترقى إلى درجة الإنسانية ما دامت تعتمد على الطريقة الإلهامية ويعنى بها الغريزة، بينما المجتمع الإنساني يعتمد على التفكير والتعقل، ويتقدم نحو التنظيمات الاجتماعية المتنوعة التي يحتاجها وسيلة استخلاف في الأرض.

نستطيع من هذا ، القول أن ابن خلدون قسم التجمعات إلى نوعين: (٣٨)

تجمعات حيوانية، وتجمعات إنسانية:

أ ـ التجمعات الحيوانية:

تشبه إلى حد كبير التجمعات الإنسانية، غير أن هذه التجمعات الحيوانية خاضعة للفطرة والغريزة، ومع ذلك نجد لدى بعضها نظاماً عجيباً تسير عليه وسلطة تخضع لها وتأتمر بأوامرها، وتجلب القوت في وقته وتدخره لتجده عند الضرورة وذلك مثل النمل والنحل اللذين ضربا الرقم القياسي في التعاون والنظام بالنسبة لباقي الحيوانات، وإذا كانت هذه التجمعات جامدة في أعمالها لا يطرأ على أحوالها تغيير ولا تطوير فان ذلك يعود إلى اعتمادها على الهداية الفطرية.



ب ـ التجمعات الإنسانية:

وليدة التفكير والإرادة مع دافع الضرورة التي جعلت كل فرد يحتاج إلى أفراد آخرين من أبناء جنسه للحصول على أغراضه وسد حاجياته وبالتالي الحفاظ على كيانه وبقائه... وإذا كانت التجمعات الحيوانية تعتمد في أعمالها على الفطرة، فإن التجمعات الإنسانية تعتمد على العقل والتفكير والتدبير ولهذا هناك فروق كبيرة في الأعمال والحياة، فالحياة الإنسانية تطرأ عليها تطورات وتغييرات في مختلف الميادين، بينما تبقى الحياة الحيوانية في المرحلة نفسها التي وجدت عليها، ولهذا يتميز المجتمع الإنساني بالحركة والفاعلية، بينما يتصف المجتمع الحيواني بالسكون وهداية الغريزة.

أما مالك فقد فرّق بين أنواع المجتمعات كمدخل لتحليله الاجتماعي لحركة التغيير الاجتماعي، فهو يقسم المجتمعات إلى:

١ ـ المجتمع الطبيعي.

٢ ـ المجتمع التاريخي.

١ ـ المجتمع الطبيعي: ويطلق عليه مالك المجتمع البدائي، ويصفه بأنه المجتمع الذي لم يعدل بطريقة ملموسة المعالم التي تحدد شخصية منذ تكوينه، ويورد أمثلة عليه المجتمعات الموجودة في مستعمرة النمل أو النحل، والقبيلة الأفريقية في عصر ما قبل الاستعمار وأيضاً القبيلة العربية في العصر الجاهلي(٣٩).

وهنا نجد أن مالك بالغ في وصف المجتمع البدائي بحيث ساوى بين القبيلة الساكنة ومجتمع النمل والنحل، بينما ابن خلدون كما بيَّنا لم يذهب إلى هذا بل فرق بين المجتمعات الإنسانية والحيوانية، وكان معياره لذلك تمييز الله سبحانه وتعالى للإنسان بأن كرّمه بالعقل والبصيرة اللذين يتيحان له التقدم والتطور.

مالك كان معياره للتفرقة افتقاده القوة الفاعلة في هذه المجتمعات فهي ساكنة، وغير قابلة للتغيير ـ هذا فيما يخص المجتمعات الحيوانية ـ ولهذا ألحق مجتمع القبيلة بهذه المجتمعات الحيوانية المنظمة غير المتطورة كالنحل والنمل، في المقابل نجد أن هناك نوعاً آخر من المجتمعات وهو:



٢ ـ المجتمع التاريخي: وهو الذي ولد في ظروف أولية معينة، ولكنه عدل من بعد، صفاته الجذرية ابتداء من الحالة الأولية طبقاً لقانون تطوره، ويرى مالك أن هذا المجتمع يتمثل فيه النموذج الديناميكي المتحرك، الذي يخضع لقانون التغيير والقابل لتعديل معالمه من جذورها. (٤٠)

وهكذا ومما سبق عرضه نجد أن هناك نوعاً من المقابلة المتباينة بين هذين النوعين من المجتمعات .. السكون مقابل الحركة، والخمود مقابل الفعالية، التوقف مقابل القابلية للتغيير.

ابن خلدون في تقسيمه اختص المجتمعات الحيوانية بتقسيم خاص، بينما عند مالك كان انعدام الفاعلية هو القاسم لكل من يشمله التقسيم فنجد القبيلة الأفريقية، مع القبيلة العربية قبل الإسلام، تدخلان ضمن النوع البدائي.

مالك يربط في هذه المقابلة بين الظواهر الاجتماعية التي تسود في كل مجتمع وبين حركة المجتمع أو سكونه وكأن مالك هنا يميز بين نوعين من الظواهر الاجتماعية: الظواهر الاجتماعية الساكنة وهي التي تميز "المجتمع الطبيعي" الذي يعيش على النظام الاجتماعي نفسه الذي يتمثل في بعض القبائل الافريقية، أما الظواهر الاجتماعية الديناميكية فهي التي تميز المجتمع التاريخي الذي يتحرك عن طريق التغيرات التي تطرأ على نظام العلاقات الاجتماعية بحركة الزمن ابتداء من لحظة بنائه، أما تجمعات الأفراد الذين لا يعدل الزمن من علاقاتهم الداخلية، ولا تتغير أشكال نشاطاتهم، لا تعد من التجمعات الخاصة التي يقصدها بمصطلح "مجتمع"، ومفهوم المجتمع عند مالك هو "الجماعة الإنسانية التي تتطور من نقطة يمكن أن نطلق عليها مصطلح ـ ميلاد ـ"(٤١). ،من هذا التعريف نجد أن مالك يربط بين التطور – أي القدرة على الحركة التغييرية – وبين ميلاد هذا المجتمع تأكيداً على الدور التغييري الذي يقوم به البناء الاجتماعي من خلال نشاط شبكة العلاقات الاجتماعية في (المجتمع التاريخي) الذي ينقسم إلى نوعين عند مالك:

١ – المجتمع التاريخي: الذي يولد فيكون ميلاده إجابة عن اختيار مفروض تفرضه الظروف الطبيعية الخاصة بالوسط الذي يولد فيه، سواء تعرض هذا الوسط



لتنوع مفاجىء، أم أن العناصر المكونة له قد واجهت فجأة ظروف وسط طبيعي جديد[٤٢]، وهذا النوع هو النموذج الجغرافي.

٢ ـ المجتمع التاريخي : الذي يرى النور تلبية لنداء فكرة وهذا هو النموذج الفكري والأيديولوجي[٤٣]، وهو بصورة عامة ثمرة لفكرة دينية.

ابن خلدون قسَّم المجتمعات الإنسانية إلى نوعين: مجتمع بدوي، ومجتمع حضري... وهنا أيضاً نجد تقارباً بين مالك وابن خلدون في السمات التي يمنحها كل مجتمع للأفراد فيه.. وهو ما سوف نتحدث عنه في المقارنة التالية.

٥ ـ المجتمع البدوي والمجتمع الحضري عند كل من مالك وابن خلدون:

إذا كان علماء الاجتماع المعاصر اهتموا بالفروق القائمة بين الريف والحضر، كما بذلوا جهوداً علمية مختلفة لوضع نظريات حول هذه الفروق، حيث نجد مين Maine يطور ثنائية نظرية تقوم بين مجتمع يقوم على أساس المكانة، وآخر يبنى على التعاقد، كما يعرض دوركايم Durkheim ثنائية تقابل بين مجتمع يسود فيه التضامن العضوي وآخر يسود فيه التضامن الآلي، ويطرح تونيز Tonnies مقابلة بين مجتمع تشيع فيه روابط القرابة والعلاقات الأولية، وآخر تسود فيه علاقات المصلحة والتعاقد، كما يعرض بيكر Beker ثنائيته التي تقابل بين مجتمع مقدس وآخر علماني [٤٤]. كما أن منهم من استخدم محكات متعددة للتمييز بين المجتمعات الريفية والحضرية، فنجد سوروكين Sorokin وزمرمان Zimmerman يميزان بين الريف والحضر معاً وفقاً لعدد من الأسس منها: الفروق المهنية، والفروق البيئية، وحجم المجتمع، وكثافة السكان، وتجانسهم أو تباينهم، وشكل التباين الاجتماعي، وأنساق التفاعل. [٤٥]

إذا كانت هذه جهود المنظّرين الاجتماعيين المعاصرين، فإننا إذا عدنا إلى ابن خلدون سنجد أنه سبق بأفكاره وآرائه ما يتصل بهذه القضية جميع من جاءوا بعده بقرون فقد تضمنت آراؤه أغلب المقولات التي وردت حول قضية الفروق الريفية ــ الحضرية. لقد اشتملت مقدمة ابن خلدون على عدد من الفصول تتعلق بتوضيح الفروق بين البدو والحضر وفق مختلف المعايير التي تختص بصفاتهم الشخصية، أو



اسلوب حياتهم، أو مصادر إنتاجهم، أو ثقافتهم، وعلاقاتهم الاجتماعية وأكد على أن المجتمعات البدوية أقوى من المجتمعات الحضرية (٤٦)، وأن البدو أقرب إلى الخير من الحضر، كما أن البدو أصل للمدن والحضر وسابق عليهما، لأن أول مطالب الإنسان الضروري، ولا ينتهي إلى الكمال والترف إلا إذا كان الضروري حاصلاً، فخشونة البداوة، قبل رقة الحضارة (٤٧).

وهذا يعني أن البادية أصل العمران وهو في وصفه لأحوال البدو، وتغير أهل المدن، يرى أن طور الدولة من أولها بداوة، ثم إذا حصل الملك تبعه الرفه واتساع الأحوال والحضارة (٤٨). ثم نجده يوضح أثر الفروق الثقافية الروحية بين البدو والحضر، حيث عبَّر عن أثر (التحضر) في انهيار النسيج المعياري والأخلاقي لسكان المدن، فتحت عنوان (في أن أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر) (٤٩)، نجده يحلل الحياة الحضرية من خلال سلوك وتفاعل أهل الحضر الذين تلوثت نفوسهم بكثير من مذمومات الخلق والشر.

يتفق مالك مع ابن خلدون في وجود فروق بين البدو والحضر، وأن البدو بسبب طبيعتهم أقرب إلى الخير وأنهم على الفطرة، وهو يستنتج هذا من رحلاته إلى الريف أثناء عمله في محكمة تبسه القضائية فيقول: "أخال إنما في البلاد الإسلامية وحدها، ولا سيما في الجزائر تسلم قواعد الحياة المكتسبة في غضون الفروق من الاضطرابات ولا تفقد جدارتها في أي ظرف لدى الفلاح..... إن ذلك الجيل العتيق الذي كان يلبس اللباس الفضفاض، ويأكل أكلاً بسيطاً لم يكن يحب التصنع" (٥٠)، وكان مالك يرى أن البدو بسبب طبيعتهم، وما يتمتعون به من قيم أخلاقية أكثر قدرة واستعداداً على الدخول في دورة الحضارة، وقد استعرض أمثلة من التاريخ على هذه الرؤية وميز بين رجل الفطرة القادر على دخول دورة الحضارة، وبين ذاك الرجل الذي خسر مقوماته، وبالتالى خرج من دورة الحضارة وهو إنسان ما بعد الموحدين (٥١). هذا الإنسان الذي نجد فيه وفقاً لمنظور مالك للتفرقة بين البدو والحضر، صورة للإنسان المنحل حضارياً، أو الجزيء الذي يخسر طاقاته المذخورة التي دخل بها إلى (خزان) الحضارة (٥٢)، حيث أصبح قاصراً عن تأدية العمل نفسه لفقدانه مقومات ذلك الدور الذي قام به في السابق.



وقد جسد إنسان ما بعد التحضر في الحضارة الإسلامية عند مالك بإنسان ما بعد الموحدين (٥٣).

من مجموعة الفروق بين البدو والحضر عند ابن خلدون نجد أن مالك يتفق معه في أن الفاعلية الروحية، والقيم الأخلاقية، أقوى أثراً في إنسان الفطرة، أي البدو ـ بالنسبة لابن خلدون ـ حيث أنهم لم يتأثروا بالحياة المدنية.

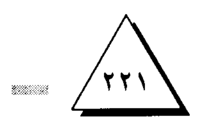
مالك لم يكن بشمولية ابن خلدون في تحليل الفروق بين البدو والحضر، ولكن نستطيع القول أن كلاً منهما أجمع على أن هناك تناقصاً في القابلية للتغير كلما ابتعد الفرد عن القيم الثقافية التي يتسم بها مجتمعه الأول البدوي.

٦ ـ القائم بالتغيير الاجتماعي عند مالك وابن خلدون:

يرى ابن خلدون أن السبب في التطور الاجتماعي يرجع إلى اختلاف نظم الحكم، وتغير الأسر الحاكمة، وامتزاج عوائد كل أسرة من هذه الأسر بعوائد الأسر السابقة لها، والميل الطبيعي لدي المحكومين إلى تقليد الحاكمين، وذلك أن الأسرة الحاكمة تجيء بعوائد وتقاليد تختلف عن عوائد الأسرة السابقة لها وتقاليدها، فتأخذ كثيراً من نظم الأسرة السابقة لها، ولكنها مع ذلك تظل محتفظة بطائفة من عوائدها وتقاليدها، فينشأ من هذا مزيج اجتماعي جديد يحاكيه الشعب المحكوم، ويسير عليه في شئونه وعندها تبدأ مرحلة جديدة من مراحل الانتقال والتطور والتغيير الاجتماعي. (٥٤)

أما مالك فقد بينَّ دور القائم بالتغيير الاجتماعي وربط ذلك بالفكرة التي تحرك المجموع، فهو يرى أن الكلمة لمن روح القدس لأنها تسهم إلى حد بعيد في خلق الظاهرة الاجتماعية، فهي ذات وقع شديد في ضمير الفرد إذ تدخل في سويداء قلبه فتستقر معانيها فيه، لتحوله إلى إنسان ذي مبدأ ورسالة، فالكلمة يطلقها إنسان تستطيع أن تكون عاملاً من العوامل الاجتماعية حين تثير عواصف في النفوس تغير الأوضاع العالمية (٥٥).

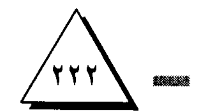
ويستمد مالك أمثلته من تاريخ الحركات الإصلاحية التي مرت بالعالم



الإسلامي، فمن بلاد الأفغان انبعث صوت جمال الدين الأفغاني ينادي "حيّ على الفلاح" فكان رجعه في كل مكان، ويرى أن هذه الكلمة شقت كالمحراث في الجموع النائمة طريقها فأحيت أمواتها ثم ألقت وراءها بذوراً لفكرة بسيطة، فكرة النهوض التي سرعان ما أصبحت قوية فعالة، وغيرت ما في النفوس من تقاليد، وبعثتهم إلى أسلوب في الحياة جديد (٥٦)، ثم نجده يؤكد على أن معجزة البعث للعمل التغييري الاجتماعي بدأت تتدفق من كلمات "عبد الحميد بن باديس" فكانت تلك ساعة اليقظة، وبدأ الانطلاق إلى التغيير الذاتي للأفراد (٥٧). وهو البدايات الأولى لأي حركة تغييرية للنهوض والإصلاح......

وقد حدد مالك الدور الذي يقوم به القادة أو الزعماء وحرص على توضيح أهمية فاعلية الفكرة وصدقها التي ينادي بها ذلك النبي أو المصلح، ويرى أن الصورة الجديدة للحياة الفاعلة قد تبدأ بفرد واحد يمثل في هذه الحالة نواة المجتمع الوليد، وذلك بلا شك - كما يقول - هو المعنى المقصود من كلمة "أمة" عندما يطلقها القرآن الكريم على إبراهيم ـ عليه السلام ـ في قوله: (إن ابراهيم كان أمة) (٥٨). ففي هذه الحالة نجد أن المجتمع "الأمة" يتلخص في "إنسان واحد"، أي أنه يتخلص في مجرد احتمال حدوث تغيير في المستقبل، ما زال في حيز القوة، ممثلاً في فكرة يحملها هذا "الإنسان" (٥٩).

ابن خلدون كان يتحدث عن آلية الحركة التغييرية التي يقوم بها القادة ونظم الحكم، بينما مالك يؤكد على فعالية الفكرة يحملها شخص، وينشرها في وسطه الاجتماعي، ويكتب لها الانتشار والبقاء ارتباطاً بفاعليتها وصدقها من خلال مجموعة بشرية لم يحصرهم مالك في الحكام والقادة ولكن وفقاً لصدق الفكرة وفعاليتها، ولم يكن يرى العلاقة السببية التي يجدها ابن خلدون بين التطور الاجتماعي والتغير في نظام الحكم، فمالك كان يرى أن الحكومة مهما كانت ما هي إلا آلة اجتماعية تتغير تبعاً للوسط الذي تعيش فيه، وتتنوع معه، فإذا كان الوسط نظيفاً حراً، فما تستطيع الحكومة أن تواجهه بما ليس فيه، وإذا كان الوسط متسماً بالقابلية للاستعمار، فلابد أن تكون حكومته استعمارية. (٦٠)



ابن خلدون وضح أن تطور النظام السياسي ينتج عنه تطور حضاري، فكلما كان لمجتمع ما نظام سياسي قوي، وقيادة حكيمة، خلاقة، صالحة، شاعرة بمسئوليتها، وصل إلى درجة عالية من التحضر والتقدم.

النظام السياسي عند ابن خلدون هو عنوان الوحدة والتعاون والانسجام، ودافع قوي نحو النمو إذا كان صالحاً والحياة الاجتماعية مرهونة به لأن المجتمع بدون نظام لا يستطيع أن يقيم المشاريع الكبرى ولا أن ينشيء حضارة ولا يتوفر على أمن واستقرار. (٦١)

مقارنة بين آراء مالك وابن خلدون

جدول (٢)

	الرأي	مالك	ابن خلدون
١	- المراحل التي يمر بها المجتمع.	- الروح، والعقل، والغريزة.	- الميلاد، والنضج، والاضمحلال.
٢	- القوة الفاعلة لتماسك المجتمع.	- الفاعلية الروحية.	- العصبية.
٣	- القانون الدوري.	- غير حتمي.	- حتمي.
٤	- أنواع المجتمعات.	- مجتمع طبيعي. - مجتمع تاريخي.	- تجمعات حيوانية. - تجمعات إنسانية
٥	- الفروق البدوية والحضرية.	- تناقص في القابلية. للتغيير كلما ابتعد الفرد عن الفطرة.	- تناقص في القابلية للتغيير كلما ابتعد الفرد عن البيئة البدوية.
٦	- دور القائم بالتغيير الاجتماعي.	- يرتبط بفاعلية الفكرة وصدقها.	- يربط بقوة العصبية.



ثانياً: مالك وأزوالد شبنجلر:

يعد شبنجلر أحد الذين يفسرون حركة المجتمعات بالنظرية الدورية - كما سبق بيان ذلك - لذا فسوف أقارن هنا بين مالك وشبنجلر وفق النقاط التالية:

١ - الدورة الحضارية عند كل منهما.

٢ - تقسيم المجتمعات عند مالك مقابل تقسيم الشعوب عند شبنجلر.

٣ - دور القادة والنخبة في الحركة التاريخية عند كل منهما.

٤ - امكانية التغيير الاجتماعي عند مالك مقابل الحتمية التاريخية عند شبنجلر.

١ - الدورة الحضارية عند كل منهما:

وضع شبنجلر في دراسته المشهورة "تدهور الحضارة الغربية" (٦٢) الدورة التي تمر بها الحضارات وحدد أن ميلاد الحضارة يكون في اللحظة التي تستيقظ فيها روح كبيرة، وتنفصل عن الحالة الروحية الأولية للطفولة الإنسانية الأبدية، كما تنفصل الصورة عما ليس له صورة، وكما ينبثق الحد والفناء من اللامحدود والفناء (٦٣). تلك هي لحظة ميلاد الحضارة عند شبنجلر وهي تماثل لحظة ميلادها عند مالك بدخول الفكرة الدينية لمحيط المجتمع، أو تسجيل الفكرة الدينية في نفوس معتنقيها، أي دخول هذه أحداث التاريخ، وإذا كان مالك وشبنجلر يتفقان في أن ميلاد الحضارة يبدأ بدخول الدين عند مالك وانبعاث الروح لدي شبنجلر، إلا أن محتوى ومضمون هذا الانبعاث يأخذ عند مالك طابعاً عقدياً فالدين عنده هو الباعث للحضارة، بينما عند شبنجلر يتجسد هذا في المعتقد الجوهري أو الرمز الأولى الخاص بالحضارة. هذا الرمز الذي يعين معتقداتها الأخري ونظم حياتها وعادات أهلها وفنونها وكل إنجاز من إنجازاتها أو مظهر من مظاهر وجودها. (٦٤)، فكأن الحضارة عند شبنجلر روح زاخرة بالإمكانات والقوى الخصبة المتوثبة للتحقيق خلال دورتها تأتي إلى الوجود الحي في بيئة خارجية معينة تشيع فيها قوي عديدة في حالة فوضى مطلقة، فتبدأ الحضارة في إثبات صورتها ضد هذا الخليط، لأنها تريد تحقيق الصورة التي تحملها، ولابد من



تنظيم هذا الواقع حتى يكون على صورتها، ولابد في هذا السياق من تحطيم القوى التي تعترض سبيلها وتقف في طريقها، وتستمر الروح في نضالها مؤلفة أثناء هذا النضال طائفة من الصور والأوضاع قد طبعتها بطابعها الخاص، وطالما كانت تنطوي في باطنها على قوي مبدعة، استمرت في هذا الابداع وظلت تخوض هذا النضال... أما إذا فقدت قواها المبدعة فإن ذلك يعني مرحلة الإنهيار (٦٥).

عند مالك نجد أن تأثير الدين يتضح في التفاعل القوى بين عناصر الحضارة: الإنسان، والتراب، والوقت ليبعثها قوة فاعلة في التاريخ، ويكون للإنسان في هذه المرحلةالخاصة بالنمو الحضاري روح متأججة كلها إيمان وأمل، تسمو نحو المثل العليا التي رسمتها لها الفكرة الدينية وتبذل في تحقيق مشاريعها جهوداً مضاعفة خارقة للعادة، حيث تتميز هذه المرحلة باندفاع روحي قوي، يتحكم في العقول، ويقوي الشعور، ويوظف الغرائز الفطرية في خدمة المثل العليا، ويكون المجتمع هنا متماسكاً مترابطاً، وكلما كانت الطاقة الدينية قوية، كان الإقلاع الحضاري أكثر اندفاعاً ونتيجة للانتشار والتوسع الحضاري، تبدأ سيادة العقل شيئاً فشيئاً على كل من الروح والغريزة والدخول في المرحلة التي تسبق مرحلة الأفول الحضاري... وتموت الحضارة عند شبنجلر حينما تكون الروح قد حققت جميع ما بها من إمكانات على هيئة شعوب ولغات، ومذاهب دينية، وفنون، ودول، وعلوم، ومن ثم تعود إلى الحالة الروحية الأولى... أي عندما تفقد قواها المبدعة إما باختناقها تحت تأثير روح آخرى، أقوى منها وأخصب، وإما لأنها بلغت غايتها وحققت صورتها النهائية، ولم يعد في استطاعتها أن تعلو على الحد الذي إليه علت (٦٦). وكأنما هناك دور يجب عليها تحقيقه فإذا انتهى هذا الدور (أي حققت في الخارج كل ما تحتوي عليه من إمكانات باطنة، ينضب دمها وتتحطم قواها، ويتحجر كيانها فتصبح (مدنية) بعد أن كانت (حضارة). (٦٧)

عند مالك تنهار الحضارة عندما تفقد الروح سيطرتها على العقل وتعلو الغريزة وذلك يحدث بعد مرحلة الانتشار والتوسع وازدهار العلوم، واكتمال شبكة الروابط الاجتماعية، وتحقق كافة الضمانات الاجتماعية للأفراد وحدوث التوازن في مستوي انساق الأشخاص، والأفكار، والأشياء، وانعكاس هذا في إنتاج الأفراد مقابل

الضمانات الاجتماعية من المجتمع (٦٨)، وهنا نجد التشابه مع فكرة شبنجلر عن تحقيق جميع الإمكانات في الفترة السابقة على الفناء، فكأنما هناك ازدهار شامل يليه فناء عند شبنجلر واكتمال للحضارة يليها انهيار لها عند مالك، كما أن شبنجلر يرى أن مرحلة فناء الحضارة لا تتم بصورة نهائية ولكن هذه الحضارة تبقى قادرة على البقاء قروناً طويلة كما تبقى الشجرة التي استنفد عصارتها الزمان سنوات طويلة لا تزال خلالها تمد أغصانها التى أصبحت فريسة للسوس، كما هي حال المجتمعات الخارجة من الحضارة عند مالك والتي تسير بانتكاس وبخط معاكس للتقدم حتى تتوقف تماماً عند نفاد القوة الدافعة كما يتوقف المحرك عندما يستنفد آخر قطرة من الوقود (٦٩).

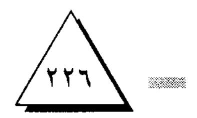
عند شبنجلر الحضارة في مرحلة فنائها تتحول إلى "مدنية" أما مالك فتصبح في مرحلة ما بعد الحضارة.

٢ ـ تقسيم المجتمعات عند مالك مقابل تقسيم الشعوب عند شبنجلر :

يقسم شبنجلر الشعوب بالنسبة لموقعها من الحضارة إلى ثلاثة أنواع هي: الشعوب السابقة على الحضارة، والشعوب المتأخرة عن الحضارة، والشعوب المتحضرة، وأساس هذا التقسيم عند شبنجلر عرقي.

أما مالك فقد تأثر بشبنجلر في تقسيمه هذا، ولكن على أساس نفسي اجتماعي، أي بالنسبة لموقعها من دورة الحضارة، وليس على أساس عرقي. ولاحروب يقسمها إلى ثلاثة أنواع هي: مجتمع ما قبل الحضارة، ومجتمع الحضارة، ومجتمع ما بعد الحضارة.

أ ـ الشعوب السابقة على الحضارة عند شبنجلر : يطلق شبنجلر على هذه الشعوب "الشعوب الأولية" ويصفها من ناحية ارتباطها بالتاريخ وحركته أنها ذات حركة اندفاعية، وقد تكون طويلة النفس، ولكنها دائماً حركة غير عضوية ليس فيها اتجاه، ولا يهيمن عليها مصير، ولا تتطور حسب صورة محدودة، بمعنى أنها غير تاريخية (٧٠)، ويوضح أنها شعوب غير متجانسة، وليس لها قاعدة في طريقة تكوينها وانحلالها. (٧١)



مالك في وصفه لمجتمع ما قبل الحضارة نجده يشابه شبنجلر في إدراجه هذا المجتمع ضمن المجتمعات غير التاريخية ويختلف عنه في موقفه من حركة هذا المجتمع، فالمجتمع البدائي عند مالك [٧٢]، تنعدم لديه الوحدة السياسية، ويخلو عالمه الثقافي من أي عنصر خلاق، وبعبارة أخرى هو مجتمع عوالمه الثلاثة: الإنسان، والتراب، والزمن راكدة مكدسة ولاتؤدي أي دور في التاريخ وحركته. [٧٣]

ب ـ الشعوب المتأخرة عن الحضارة عند شبنجلر: يطلق شبنجلر على هذه الشعوب "شعوب الفلاحين" وهي في رأيه شعوب غير تاريخية لأنها "الموضوعات المتحجرة لحركة آتية من الخارج تؤثر فيها على شكل صدمات عرضية خالية من المعنى" [٧٤]، ويصفهم بأنهم يميلون إلى اللهو والأكل فلا غايات نبيلة ولا نضال ولاحروب، ويرى أن هذه الطبقة لا تمثل الأمة في شيء لأنها خارجة عن التاريخ، فالتاريخ لا يقوم إلا مع الحضارة، وهي ستظل دائماً شعباً أولياً في كثير من ملامحها حتى أثناء الحضارة [٧٥]، وهنا تتضح نظرة شبنجلر حول حتمية تفوق جنس على آخر، ويفرض على هذه الطبقة الركود والاحتفاظ بملامحها حتى أثناء الدورة الحضارية. إنسان هذه الفئة عند شبنجلر يصل إلى مرحلة العقم، ويرى أن هذه الظاهرة على جانب من الخطورة، لأنها تدل على أن الموجود قد تحول بوجهة نحو الموت، لأنه سئم الحياة، وفقد الخوف من الموت، ولم يعد هذا الإنسان يشعر أن عليه واجباً، ولم يعد هناك أسباب تبرر الحياة لديه [٧٦]، ويقترب مالك من شبنجلر فيما يخص هذه الملامح التي تتصف بها هذه الشعوب، فنجد ما يشابهها في سمات مجتمع ما بعد الحضارة عند مالك، بعد خروج هذا المجتمع من طوره الحضاري ودخوله المرحلة المظلمة من التاريخ عند انتهاء دورة الحضارة [٧٧]. وكيف أن هذا المجتمع بعد أن تمزقت شبكة علاقاته الاجتماعية لم يعد مجتمعاً بل أصبح تجمعات لا قوة لها ولاهدف [٧٨]، وتحول إلى "الشيئية" و "التكديس" [٧٩]، حيث تفقد الأشياء فعاليتها الاجتماعية، وحيث يتحول إنسان هذا المجتمع إلى "إنسان ما بعد الحضارة" الذي تتماثل صفاته كثيراً مع صفات إنسان طبقة الفلاحين عند شبنجلر [٨٠]، ولكن هناك اختلاف في أسباب هذا الوضع لدى الاثنين فمالك يرى أن ما حدث لإنسان ما بعد الحضارة يعود إلى طارىء تاريخي، أما عند شبنجلر فتتجلى النزعة العنصرية في أنهم وُجِدُوا هكذا، أو جبلوا على هذا.... ولقد انتقد



مالك هذه النزعة العنصرية عند شبنجلر.

جـ ـ الشعوب المتحضرة عند شبنجلر: هذه الشعوب عند شبنجلر هي التي تنشأ حين تستيقظ روح الحضارة، وتتطور حسب "صورة" معينة هي صورة الحضارة التي أنشأتها، ويرى أن هذا هو الفارق بين هذه الشعوب المتحضرة وبين النوعين الأولين من الشعوب "فإن هذه الشعوب الأخيرة أي السابقة على الحضارة والمتأخرة عن الحضارة شعوب عديمة "الصورة" بينما الشعوب الحضارية تمتاز بأنها "على صورة"، أو "ذات صورة" (٨١). ويوضح أن الشعوب المتحضرة هي "الأمم" لأن الأمة تقوم على أساس صورة، وكلما كانت الصورة عميقة كانت الأمة أعظم شعوراً بذاتها، وأقدر على الاحتفاظ بمقوماتها وأشدإمتناعاً على التأثر بغيرها. (٨٢)

هنا نجد أن شبنجلر يؤكد على حركية هذه الشعوب وقدرتها على تحقيق الهدف والغاية لأنها تقوم على أساس صورة معينة هي صورة الحضارة التي تصبح بعد ذلك سيدة الصورة بدلاً من أن تكون الصورة سيدتها (٨٣). مشيراً هنا إلى استقلالية هذه الحضارة وقوة تأثيرها في سواها من الحضارات.

أما مالك فيربط في مرحلة المجتمع المتحضر بين ما يحدث من تفاعل وبين لحظة دخول الفكرة الدينية التي يطلق عليها شبنجلر هنا روح الحضارة، ومالك أيضاً يصف هذه المرحلة في الدورة الحضارية بمرحلة الروح (٨٤)، حيث يدخل المجتمع الدورة الحضارية بعد أن حولت الشرارة الدينية إنسان هذا المجتمع إلى عنصر فعال متحرك يشكل مع التراب والوقت عوامل التغيير الاجتماعي (٨٥)، ورغم أن مالك قد استشهد فقط برأي (هرمان دي كيسرلنج) القائل بأن الميلاد النفسي للحضارة المسيحية كان متوافقاً مع ظهور روح خلقي حيث كان لهذه الروح أثرها الذي هز أوروبا في عهد الكارولنجيان (من ٦٨٧ ـ ٩٨٧م) وحتى عصر النهضة، واستشهد برأي (هنري بين) الذي لاحظ الارتباط بين بعث الدين وإحداث التغيير وظهور الحضارة في كتابه (محمد وشارلمان) (٨٦)، إلا أننا نلمس تأثر مالك بآراء شبنجلر في ظهور الحضارة وتطورها، وملامح انحلالها، مع اختلاف في عناصر التغيير التاريخي ومحتواها عند كل منهما، وفي كل مرحلة من مراحل سير الحضارة، وفي الباعث للحضارة.



تظهـر النظرة العنصـرية عند شبنجلر بربطه بين هذا النوع من الشـعـوب في تقـسيـمه أي الشعوب المتحضرة، وبين كون هذه الشعوب تمثل (الأمة) حيث أن لمفهوم الأمة عنده معنى يقودنا إلى نظريته العرقية حول دور النبلاء والنخبة في حركة التاريخ، كما يتضح هذا مما يأتي:

٣ ـ دور القادة والنخبة في الحركة التاريخية عند كل منهما:

ينظر شبنجلر إلى واقع الحياة والتاريخ نظرة عرقية، فهو لا يؤمن بالمساواة بين الناس، ويرى أن الذين يحركون التاريخ هم الشعوب التي يطلق عليها مسمى (الأمة)، والتي يرى أن من يمثلها حق التمثيل أقلية ضئيلة من الناس الممتازين هم طبقة النبلاء، أما بقية الطبقات فلا تمثلها إلا تمثيلاً ناقصاً أو لا تمثلها على الإطلاق، ولأن "الأمة" ككل رمز من رموز الحضارة الكبرى متاع روحي خاص بنفر من الناس قليل، والإنسان كما يرى شبنجلر يولد بالفطرة ممثلاً للأمة، كما يولد موهوباً في الفن أو في الفلسفة [٨٧]، ويحاول شبنجلر أن يؤكد هذه النظرة العرقية لدور النخبة فقط من النبلاء في تحريك التاريخ، ونشوء الحضارة فيقول: "حين تنشأ المدن العالمية يقوم إلى جانب هذه الأقلية النبيلة أقلية أخرى تختلف عن الأقلية الأولى... فبينما الأقلية الأولى لها تاريخها وتحيا في باطنها الأمة التي تمثلها وتشعر أن رسالتها في أن تقودها، نري الأقلية الجديدة مكونة من أناس ليس لهم تاريخ، ذوي نزعة عقلية، ولا يمثلون الأمة [٨٨].. ويرى أن الأمة لا تكون ذات دولة "على صورة" أو "لها صورة" إلا إذا كانت مكونة من طبقتين لا أكثر هما "طبقة النبلاء وطبقة الكهنوت"، والحضارة هي الدولة على هذا النحو وحده، لأن شبنجلر يرى أن الإنسان باعتباره جنساً لا زال من خلق الطبيعة: هي التي تهذبه وتنظمه؛ ولكن باعتباره طبقة يهذب نفسه بنفسه، وهذا التهذيب في أعلى معانيه هو الحضارة، وفي المقابل فان الحضارة والطبقة لفظان قابلان لأن يستبدل الواحد منهما الآخر. ويولدان وحدة، ويموتان وحدة [٨٩].

الحضارة في رأي شبنجلر ليست من عطاء الشعب الذي يكتفي بسد حاجاته اليومية، ويعيش على أتفه الأمور من دون أن يعاني من قلق الحياة، وألم الوجود والاستعداد للتحدي وللتحرك، النخبة فقط هم الذين يصنعون التاريخ، والرجال



العظام هم الذين يحركون الشعوب، والمجموعات البشرية بقوة في اتجاهات معينة دينية وسياسية وعسكرية ... الأفراد عند شبنجلر هم الأساس وليس الجماعات، وكل ما يحصل في التاريخ من تقدم وتجديد يعود في الدرجة الأولى للنخبة من الناس.

انتقد مالك هذه النظرة العرقية التي تحصر القدرة على التغييرفي نخبة من جنس معين وطبقة معينة، حيث وجد أن العامل العنصري في نظرية شبنجلر قد تسرب منها إلى المذاهب التاريخية، وأتيح لدوره التاريخي فيما بعد أن يحقق اكتماله المنهجي في المدرسة الهتلرية على يد روزنبرج (٩٠).

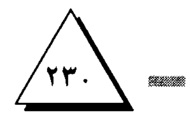
مالك كما استعرضت رأيه عند مقارنته بابن خلدون، يربط دور القائم بالتغيير بالفكرة الدينية، فهي المحرك للأفراد والذي يمكنهم من بناء شبكة العلاقات الاجتماعية، ويختلف مالك بهذا عن شبنجلر حيث أن مالك لم يحدد للأفراد صفات عرقية أو مكانة اجتماعية خاصة، ولكن معياره التحليلي لدورهم التاريخي في التغيير يتركز في ظهور فعالية الفكرة الدينية في ممارستهم، وقدرتهم من ثم على إدخال مجتمعهم إلى دورة الحضارة من جديد. (٩١)

إذن مالك لا يحصر تحديد دور هذه الفئة في نخبة عرقية كما هي عند شبنجلر، فالشرط عنده تجسّد الأفكار فيمن يقوم بالتغيير.

ومن دور النخبة في إحداث الحركة التاريخية ونشوء الحضارة عند شبنجلر إلى الحتمية التاريخية لفناء الحضارة عند وصولها لمرحلة المدنية، أو المدنية العالمية كما هي النقطة الأخيرة في هذه المقارنات.

٤ ـ إمكانية التغيير الاجتماعي عند مالك مقابل الحتمية التاريخية عند شبنجلر:

رغم تأكيد شبنجلر على أهمية النخبة وإرادة الرجال العظام في تحريك التاريخ، إلا أننا نجده يقر بمبدأ الحتمية التاريخية، أو المصير التاريخي، فالتاريخ يخضع لقانون حديدي يتمثل في المصير وأن الإنسان مجرد من الإرادة الحرة إذ عليه أن يخضع لمصيره ويذعن، فليس الإنسان هو الذي يصنع التاريخ، بل إن الحوادث والأحداث

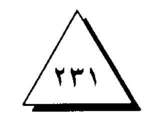


هي التي تختار إنسانها وتخط تاريخها، ويضرب المثل على هذا بنابليون، فهو يرى أن نابليون كان العربة التى امتطتها الحوادث والأحداث وأنه كان باستطاعة هذه الحوادث أن تجد العشرات من أمثال نابليون ليدونها في سجلات التاريخ. (٩٢)

هذه الحتمية التاريخية لقانون الحضارة نجد ما يقابلها عند مالك بالنسبة للحضارة الإنسانية فهي تخضع للقدر في سيرها، فالتاريخ عبارة عن دورات تتناوب العبقريات خلالها على حمل مشعل الحضارة، وكلما تراجعت عبقرية من العبقريات عن أداء وظيفتها فإن الحضارة تهاجر إلى مكان آخر ، لكي تستمر مسيرة الحضارة الإنسانية، فالحضارة الإنسانية تسير في خط صاعد، وهذا يعني أن هناك وقائع تاريخية تحدث وفق قانون قدري إلهي يفرض علينا أن نستوعب حدوثها حتى ولو خالفت توقعاتنا، ويضرب مثالاً على ذلك بتحرك تيمورلنك إلى قتال طغطاميتش، وبايزيد، بدلاً من غزو الصين وهي من مخلفات جده جنكيزخان ولديه من الأسباب ما يؤهله لذلك الغزو . هذه الواقعة لم يتضح مغزاها التاريخي آنذاك، وإنما اتضح بعد قرون، فقد حال تيمورلنك بحروبه هذه دون استيلاء طغطاميتش على روسيا، وبايزيد على أوروبا، وكان ذلك من أسباب ظهور الحضارة المسيحية التي كانت في بداية نهضتها (٩٣)، يرى مالك وفق هذه الحتمية القدرية التاريخية أنه لو لم يقم تيمورلنك بهذا العمل لأخذت الأحداث اتجاهاً آخر، يتفق ومسيرة الحضارة الإسلامية التي كانت في طريقها نحو الأفول، في هذه النقطة نجد أن شبنجلر لديه حتمية تاريخية، ولكنها تحدث بطريقة عشوائية، بينما هي عند مالك قدرية تخضع للإرادة الإلهية.

هذا فيما يخص الحتمية التاريخية في نطاق الحضارة الإنسانية، أما فيما يتعلق بالحتمية التاريخية في نطاق حضارة معينة فان شبنجلر ينظر إلى الحضارة بأنها تخضع للفناء عندما تصل إلى مرحلة شيخوختها وتتحول إلى (مدنية) بعد عبور مراحل ثلاث هي:

الأولى: مرحلة التحرر من الحضارة، والثانية: مرحلة نشوء شكل أصيل للمدنية، والثالثة والأخيرة: وهي مرحلة التيبس والتصلب النهائيين. ،يرى أن هذا



التطور الآن بدأ بالنسبة للحضارة الغربية، ويرى أن هذه المرحلة غير قابلة للتبديل(٩٤). وهنا نجد التعارض لدى شبنجلر بين الدور الذي كانت تختص به النخبة التي تقود حركة التاريخ، وبين هذه الحتمية التاريخية لفناء الحضارة التي قادت حركتها النخبة، فبعد أن كانت هذه الفئة هي التي تحدث التغييرات أصبحت في مرحلة الفناء تسيرها الأحداث كمثاله الذي أورده عن نابليون، وأنه كان العربة التي امتطتها الحوادث.

يختلف مالك عن رؤية شبنجلر حول الحتمية التاريخية للفناء في نطاق حضارة معينة.... فهو يعتقد في إمكانة التغيير الاجتماعي، والقانون الدوري عنده ليس حتمياً كما هو لدى شبنجلر فبإمكان الإنسان أن يتدخل في أي مرحلة من مراحل الدورة الحضارية ويحدث التغيير المطلوب (٩٥). فالمجتمعات وحضاراتها عند شبنجلر في سبيلها إلى الفناء، بينما عند مالك نجدها قابلة للعودة إلى الدورة الحضارية إذا توفرت شروط إمكانية التغيير الاجتماعي.

مقارنة بين آراء مالك وشبنجلر (جدول ٣)

	الرأي	مالك	شبنجلر
١	القوى المؤثرة في الدورة الحضارية	- الدين	- الروح
٢	تقسيم المجتمعات والشعوب	- مجتمع ماقبل الحضارة - مجتمع الحضارة - مجتمع مابعد الحضارة	- شعوب سابقة على الحضارة - شعوب متأخرة عن الحضارة - شعوب متحضرة
٣	القائمون بالحركة التاريخية	- (الإنسان) الذي قد يكون نبياً أو مصلحاً أو قائداً	أقلية ونخبة
٤	القانون الدوري	غير حتمي	حتمي

ثالثاً : مالك وآرنولد توينبي

إن النظرة الدورية للتغير الاجتماعي والحضاري جمعت بين ابن خلدون وشبنجلر، وتوينبي، ومالك. حيث تأثر مالك بمؤلفاتهم وبالنظرية الدورية التي درس كل مؤرخ منهم الحضارات من خلالها، ولكن مالك أخضع كل دراسة للتحليل، واختلف موقفه من كل منهم فانتقد بعضهم كا شبنجلر ـ كما ذكرنا ذلك عند مقارنة مالك وشبنجلر.

أما توينبي فقد كان هناك بعض التقارب في الآراء بينهما، حيث تأثر كل منهما بابن خلدون، وأكد كل منهما على دور الدين في عمليات التغيير الاجتماعي والحضاري وسنحاول أن نستعرض المقارنة بينهما في النقاط الآتية :

أولاً : دور الدين في إحداث التغيير الاجتماعي .

ثانياً : كيفية حدوث التغيير الاجتماعي .

ثالثاً : العوامل المساعدة للتغيير الاجتماعي .

رابعاً : أسباب سقوط الحضارات .

أولاً : دور الدين في إحداث التغيير الاجتماعي :

يؤكد مالك كما شرحنا على الدور المهم الذي يقوم به الدين، ويرى أنه المركّبْ الذي يقوم ببناء الحضارة والشرط الأساسي الذي يقوم بالتأليف بين عناصرها (الإنسان، والوقت، والتراب) للوصول إلى الحضارة (٩٦). الفكرة الدينية عند مالك هي باعثة الحضارة، إذ أن حركة تاريخية إنما هي نتاج خلاق بين الدين والإنسان ، والطبيعة، بما فيها الزمن لأن إغفال أي عنصر منها هو جهل بالأسس الحقيقية لحركات التاريخ (٩٧). ولهذا فان قوة التركيب لعناصر الحضارة خالدة في جوهر الدين وليست ميزة خاصة بوقت ظهوره في التاريخ، فجوهر الدين مؤثر صالح في كل زمان ومكان (٩٨). فالحضارة القائمة على الدين وفق تحليل مالك قد تولد عند ظهور الفكرة الدينية، وقد يتأخر ميلادها عن ظهور الدين وذلك أن ميلادها متوقف عند تسجيلها في الأنفس، أي دخولها في أحداث التاريخ، ويستثني مالك البعد الزماني



من الحضارة الإسلامية لأن المولدين حدثا معاً في وقت واحد، وذلك يعود في رأيه إلى (الفراغ الذي وجدته الفكرة الإسلامية في النفس العربية العذراء، التي لم تنشأ فيها ثقافة ولا ديانة سابقة فخلا لها بذلك الجو). أما الحضارة النصرانية كما يرى مالك فلم يكن حظها في نفوس أهلها وبيئتها، كحظ الحضارة الإسلامية، فقد نشأت المسيحية في وسط فيه الخليط من الديانات، والثقافات العبرية، والرومانية، واليونانية، فلم يتح لها أن تدخل إلى قلوب الناس وسط الزحام الفكري الثقافي لتؤثر فيها تأثيراً فعالاً، ولم يكتب لها أن تعمل عملها إلا عندما بلغت وسط البداوة الجرمانية في شمال أوروبا، حيث وجدت النفوس الشاغرة، فتمكنت منها، وبعثت فيها الروح الفعالة، التي اندفعت بها لتكون حلقتها في سلسلة التاريخ.(٩٩)

أكد توينبي في دراسته المشهورة عن التاريخ (١٠٠)، على دور الدين في إنشاء الحضارات، إذ وفق تحليلاته وجد أنه في ظروف انهيار حضارة ما تنبثق ديانة ما عن طريق استجابة الأقلية الخلاقة، وهم من يطلق عليهم (البروليتاريا الداخلية) لتحدي طغيان الأكثرية. واستعرض أمثلته عن كيفية انبثاق الديانة اليهودية والزرادشتية عن استجابة البروليتاريا الداخلية ـ بصفتها عنصراً اجتماعياً تكون في مجتمع معين، ولكنها لا تكون منه في أي دور من أدوار تاريخه ـ لتحدي الطغيان الآشوري في عهد الدولة الجامعة للحضارة البابلية، ويرى أنه في ظروف مشابهة نشأ الإسلام على يد الرسول (صلى الله عليه وسلم) وجماعته، في المجتمع العربي المتفرع مع شقيقه المجتمع الإيراني عن الحضارة السريانيه الزائلة (١٠١)، كما يرى أن البروليتاريا الداخلية في الحضارة الغربية تمثلها فئة المثقفين والمفكرين (الآنتلجنسيا) ولكنها وفق منظوره لم تستطع هذه الجماعة أن تبدع ديانة جديدة إلا إذا كانت المذهبية الشيوعية هي هذه الديانة، ولكن توينبي يشك في ذلك لما في النصرانية التي قامت عليها الحضارة الغربية من عناصر الحيوية والبقاء. (١٠٢)

كما أن توينبي يرى أن العقيدة الدينية تبدأ ايديولوجية الطابع، ثم يستخدمها السلطان الدنيوي لكفالة الغايات القومية وتحقيق أهدافها الخاصة، ويوضح أن العقيدة الدينية تخسر كثيراً من رسالتها الروحية وحيويتها إن استظلت برعاية السلطة الزمنية، ولكنه يستثني الإسلام من هذه القاعدة، لأنه يرى أن الإسلام



قد وفق فعلاً في أن يصبح العقيدة الدينية لمجتمع الشرق الأوسط الذي أصابه الانحلال.(١٠٣)

مالك وتوينبي رغم أنهما أكدا على أن الحضارة الغربية هي وليدة الديانة النصرانية إلا أن هناك فرقاً بينهما من حيث مصدر الدين، فمالك يؤكد على دور الدين السماوي، أما توينبي فهو يرجع الدين إلى الظروف التاريخية وابداع الأقلية.

ولأن مالك استقرأ التاريخ لا لكي يعرف أسباب انهيار الحضارات، كما هو الحال مع توينبي، بل كان يهدف إلى اكتشاف قوانين الحضارة والتغيير الاجتماعي التي تعيد المجتمع الخارج من الدورة الحضارية في مرحلة الانحطاط، وكيف يعود هذا المجتمع إلى هذه الدورة، ووجد أنه لابد من العودة إلى الدين "مركَّبْ الحضارة" وطرح مشروعه الثقافي التغييري (١٠٤) بناءً على ذلك.

أما توينبي فقد كان مهتماً بمعرفة أسباب سقوط الحضارات والقوانين التي يفسر بها سير الحضارات، وبصفته مؤرخاً فانه استعرض نشوءها وانحلالها مستمداً من المجتمعات الحضارية التي درسها وقائع معينة ليبرهن بها على هذه التحليلات، وقدم بعض الاقتراحات المحدودة التي تسهم في كيفية إطالة عمرها الزمني، بخلاف مالك الذي طرح مشروعاً تغييرياً للعودة بالمجتمعات إلى دورة الحضارة.

ثانياً: كيفية حدوث التغيير الاجتماعي:

يؤكد توينبي على (الدافع الحيوي) و (التحدي والاستجابة) (١٠٥) في إحداث التغيير الاجتماعي أو بناء الحضارة.

أما مالك فيرى أن الاستجابة للتحدي أو عامل الدافع الحيوي عند توينبي لا تكفي لتقديم تبرير كافٍ لما يسميه مالك (بالفاعلية للنشاط المشترك في التاريخ) بالنسبة للحضارة الإسلامية، ولذا فهو يعيد صياغتها بقوله: "ونحن يمكننا إلى حد ما أن نصوغ هذا الرأي الذي ذهب إليه المؤرخ الإنجليزي في صياغة جديدة في ضوء القرآن الكريم، فقد نستطيع ـ حيث لم نصل بهذه الطريقة إلى تفسير واضح لمنشأ الحركة التي ولدت المجتمع الإسلامي وغايته التاريخية ـ أن نفسر هذه الحركة بالعوامل



النفسية التي حفرت القوة الروحية في هذا المجتمع، أعني شروط حركته عبر القرون"(١٠٦).

لقد اتبع توينبي كما يرى مالك منهجاً ينطبق في جانب منه على تخطيط هيجل، وذلك حين شبه فكرة التعارض عنده بعقبة ذات طابع اقتصادي أو فني عبَّر عنها بكلمة "تحدي"، ويرى أن هذا التحدي يتوجه إلى ضمير الفرد أو الجماعة، وتكون مواجهته له بالقدر الذي تكون عليه أهمية الاستفزاز وخطورته. فهناك تناسب بين طبيعة الاستفزاز وبين الموقف الذي يتخذه الضمير في مواجهته، وعلى هذا لو افترضنا أن التحدي كان ضعيفاً بحيث لم يصل إلى مستوى معين، فان الإجابة عليه ستكون هي أيضاً ضعيفة، وبعبارة أخرى، لا لزوم لهذه "الإجابة" وفي هذه الحالة يفقد التحدي معناه بصفته عاملاً في إحداث التغيير الاجتماعي (١٠٧).
ولابد من التناسب بين فاعلية الإجابة وبين التحدي المناسب الذي عنده فقط تتولد الإجابة، إذن هناك مستوى معين للتحدي لابد من الوصول إليه ليكون في مقدور الأفراد مجابهته وأيضاً هناك مستوي أعلى لهذا التحدي لا يمكن تجاوزه حتى لايسقط الأفراد في العجز عن الاستجابة، وهكذا نجد توينبي كما يقول مالك: يضع التغيير الاجتماعي بين حدين لا يتم خارج نطاقهما، وذلك في حالة شبيهة بالتفريط تنشأ من نقص في التحدي، أو شبيهة بالإفراط تنشأ عن زيادة على قدر معين.(١٠٨)

مالك متأثراً بتوينبي أعاد صياغة هذا التحليل ولكن في ضوء القرآن الكريم ليفسر من خلاله الحركة التغييرية للمجتمع الإسلامي من خلال تحدي ذات الفرد، العنصر الأول في التغيير الاجتماعي ككل.

انطلاقاً مما سبق يرى مالك أن القرآن قد وضع الضمير المسلم بين حدين هما: الوعد والوعيد، ومعنى ذلك أنه قد وضعه في أنسب الظروف التي يتسنى له فيها أن يجيب على تحدٍ روحي في أساسه، فالوعيد كما يرى مالك هو الحد الأدنى الذي لا يوجد دونه جهد مؤثر، والوعد هو الحد الأعلى الذي يصبح الجهد من ورائه مستحيلاً، وذلك حين تطغى قساوة التحدي على القوة الروحية التي منحها الإنسان.(١٠٩)



يشرح مالك هذا الموقع بأن ضمير المسلم قد وضع بين حدي العمل المؤثر، وهما الحدان اللذان ينطبقان على مفهوم الآيتين الكريمتين:

(أ) "فَلا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلا القَوْمُ الخَاسِرُونَ" (١١٠) "وعيد"

(ب) "إِنَّهُ لا يَيْأَسُ من رَّوْحِ اللَّهِ إِلا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ" (١١١) "وعد".

وبين هذين الحدين تقف القوة الروحية متناسبة مع الجهد الفعال الذي يبذله مجتمع يعمل طبقاً لأوامر رسالة، أعني طبقاً لغايته (١١٢)، فالقوة الروحية التي تتطابق مع العمل المثمر الفعال تقع إذن بين حالين من أحوال النفس، لا يوجد وراءهما إلا الخمول والرخاوة في جانب، واليأس والعجز في جانب آخر، وهذه القوة الروحية هي التي تجعل من النفس المحرك الجوهري للتاريخ الإنساني. (١١٣)

ثم يستشهد مالك بصورة أخّاذة لهذين الحدين: الوعد والوعيد اللذين يضمان العمل المثمر نجدها في قوله تعالى: (ولئن أذقنا الإنسان منا رحمة ثم نزعناها منه إنه ليؤوس كفور، ولئن أذقناه نعماء بعد ضراء مسته ليقولن ذهب السيئات عني، إنه لفرح فخور) (١١٤)

ثالثاً: العوامل المساعدة للتغيير الاجتماعي:

حرص كل من مالك وتوينبي على إيضاح الفروق بين أنواع المجتمعات القابلة للتغيير، والأخرى المتصفة بالسكون، وبالتالي ينتفي إدراجها ضمن حركة التغيير الاجتماعي، وهما في هذا الاتجاه اتبعا منهج ابن خلدون وتمييزه بين المجتمعات ـ كما سبق أن وضحنا هذا عند مقارنة مالك وابن خلدون فيما يخص هذه النقطة ـ كما حرص كل منهما على توضيح العلاقة بين المجتمع والفرد صانع الحركة التغييرية، ودور الأفكار في صياغة المناخ الثقافي التغييري.

لهذا سنحاول استعراض آراء كل منهما في عدة جوانب ذات علاقة بالحركة التاريخية والتغيير الاجتماعي:

١ ـ أنواع المجتمعات.

٢ ـ دور الأفكار في إحداث الثقافة التغييرية.



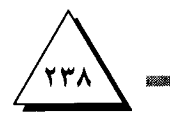
١ ـ أنواع المجتمعات:

كما سبق أن وضحنا أن مالك يفرق بين أنواع المجتمعات (١١٥)، فقد قسمها إلى مجتمعات بدائية وأخرى تاريخية... الأولى ساكنه تماثل مجتمعات النمل والنحل والأخرى متحركة، وقابلة لتغير صفاتها الجذرية، وهي تنقسم أيضاً إلى مجتمعات تاريخية، إما أنها تولد نتيجة لفكرة دينية لتشكل النموذج الأيديولوجي أو تولد نتيجة ظروف طبيعية أو بشرية لتشكل النموذج الجغرافي كما حدث للمجتمع الأمريكي الذي استقبل هجرات بشرية من قارة أوروبا (١١٦).

توينبي حدد هو أيضاً معالم المجتمع القابل للتغيير والجماعات التي تعيش فيه وبالتالي تؤثر في موقعه بين الثبات أو الحركة فهو يرى أن الجماعات البدائية ثابتة أي ساكنة، وتختلف بالطبع عن الحضارات النامية التي تتمتع بحركة ديناميكية للشخصيات الفردية المبدعة فيها إبان تكوينها الاجتماعي (١١٧)، ويعتقد توينبي أن هناك تشابهاً بين الأكثرية العظمى من الأعضاء المشتركين في كل حضارة نامية، وبين الأكثرية نفسها في مجتمع بدائي ساكن، أي أنهم في حالة ساكنة متوقفة عن التقدم.. ولكن ما يميز الحضارة النامية ويدفعها إلى التغيير هو وجود الأقلية المبدعة الخلاقة التي تقوم بالعمل التغييري ويقلدها البقية. ويفسر توينبي هذا بقوله: إن الطبيعة البشرية لا تتغير قط، ويعنى بهذا أن الأكثرية العظمى المشتركة في حضارة نامية باستثناء القشرة العلمية المبسوطة فوقهم أناس تتفق انفعالاتهم مع البشرية البدائية. (١١٨)

٢ ـ دور الأفكار في الثقافة التغييرية:

التغيير الاجتماعي عند مالك لا يتم إلا من خلال تفاعل يتم بين عالم الأشخاص، وعالم الأفكار، وعالم الأشياء، ولكن هذه العوالم لا تعمل متفرقة، بل لابد أن تتوافق في عمل مشترك تأتي صورته طبقاً لنماذج أيديولوجية من "عالم الأفكار" يتم تنفيذها بوسائل من "عالم الأشياء"، من أجل غاية يحددها "عالم الأشخاص" (١١٩).



هناك إذن نموذج فكري لابد من تنفيذه من قبل الأشخاص في المجتمع. هذا النموذج الفكري عبارة عن أفكار لابد أن يحملها شخص كي ينشرها بين البقية، ويعضد مالك رؤيته هذه بالنص القرآني لتوضيح دور الأفكار في حدوث التغيير فنجده يقول: إن الصورة الجديدة للحياة المشتركة قد تبدأ بفرد واحد يمثل في هذه الحالة نواة المجتمع الوليد، وذلك بلا شك هو المعنى المقصود من كلمة "أمة" عندما يطلقها القرآن الكريم على إبراهيم ـ عليه السلام ـ في قوله: (إن إبراهيم كان أمة)(١٢٠) ففي هذه الحالة نجد أن المجتمع "الأمة" يتلخص في "إنسان واحد" أي أنه يتلخص في مجرد احتمال حدوث تغيير في المستقبل ما زال في حيز القوة، تحمله فكرة يمثلها هذا "الإنسان" (١٢١). إن مالك يؤكد على دور الإنسان في انتشار الأفكار التي يتأثر بها، ويحملها وينشرها بدوره بين الأشخاص من خلال شبكة العلاقات الاجتماعية، فالعمل التغييري عند مالك لا يتوقف على عالم من هذه العوالم الثلاثة دون آخر، بل هو بالضرورة من صنع الأشخاص، والأفكار،والأشياء جميعاً.

توينبي أيضاً يؤكد على دور الأفكار في بناء المجتمعات من خلال الدور الذي تقوم به الأقلية المبدعة التي يؤكد على أنها هي "مصدر الفعل" ويرى أن جميع أسباب الارتقاء تنبعث من أفراد مبدعين أو أقليات صغيرة من الأفراد هم القادة الملهمون، أما كيف يتم تناقل أفكار هذه الأقلية الخلاقة في المجتمع؟ ففي رأي توينبي أن هذا يتم بواسطة طريقتين: أولاهما ـ مثالية قوامها معاناة الأكثرية للخبرات نفسها، ومشاركتها في الحالات الوجدانية نفسها التي مرت بها الأقلية. ، وثانيهما عملية، قوامها اتباع الأكثرية للأقلية بنوع من الاستجابة الجاهزة أو المحاكاة الآلية (١٢٢).

يؤكد توينبي على أن الطريقة الثانية هي مجال الاختيار الوحيد المفتوح في حالة الجميع، ماخلا أقلية بسيطة من الجنس البشري، وأن المحاكاة "طريق مختصر" لكنه طريق في وسع عامة الناس جميعاً سلوكه في أثر زعمائهم. (١٢٣)

من هذه الآراء لمالك وتوينبي نجد تقارباً في الدور الوظيفي الذي تقوم به



الأفكار من خلال نشر معتنقيها من الأقليات أو المصلحين لمضمونها وما تحمله من مبادىء وتوجهات تحدث التغيير النفسي والاجتماعي للمجتمع.

رابعاً: أسباب سقوط الحضارات عند مالك وتوينبي:

إذا انتقلنا من منظور مالك وتوينبي في كيفية حدوث التغيير الاجتماعي والحضاري إلى تحليلهما حول أسباب سقوط الحضارات سنجد أن هناك بعض التقارب أو الاختلاف وذلك من خلال النقاط التالية:

١ ـ ضعف العلاقات الاجتماعية.

٢ ـ الفساد الروحي والأخلاقي.

٣ ـ القابلية للاستعمار.

١ ـ ضعف العلاقات الاجتماعية:

يربط مالك بين العجز الذي يصيب شبكة العلاقات الاجتماعية في المجتمع عند القيام بالنشاط المشترك للأفراد، وبين ضعف توتر الشبكة الذي يؤدي إلى مرض المجتمع وأن تفكك هذه الشبكة مؤشر على أن هذا المجتمع قد دخل مرحلة الانحطاط.[(١٢٤)]

توينبي يربط أيضاً بين ضعف الدور الذي تقوم به الأقليات المبدعة، حيث تتحول إلى أقلية مسيطرة، وابتعاد الأغلبية بالتالي عن تقليدها، فنجد هنا ضعفاً في العلاقات المتبادلة التي كانت بين هذه الأقليات وبين الأغلبية التي كانت تشكل في مجموعها تفاعلاً اجتماعياً شاملاً يحدث التغيير الاجتماعي والحضاري.

هنا نجد توينبي يرجع سبب تفكك هذه العلاقات الاجتماعية بين الطرفين داخل النسق الاجتماعي إلى ضعف القدرة الإبداعية في الأقلية المسيطرة، بينما مالك يؤكد على أن أسباب التفكك في شبكة العلاقات الاجتماعية للنسق الاجتماعي موقع التغيير ناتج عن ضعف سيطرة الدين على الروح وظهور سيطرة الغريزة. إذ إن دورة الحضارة عند مالك تبدأ حينما تدخل فكرة دينية معينة أو يدخل التاريخ مبدأ



أخلاقي معين، كما أنها تنتهي حينما تفقد الروح نهائياً التأثير الذي كانت تمارسه على الغرائز المكبوحة الجماح (١٢٥)... وهذا يؤدي بنا إلى العامل الثاني في انهيار الحضارات وهو:

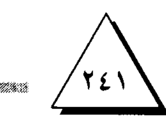
٢ ـ الفساد الروحي والأخلاقي:

مالك وتوينبي يتفقان في أن انحلال الحضارات يسبقه ويرافقه فساد روحي وأخلاقي، فأوج أي حضارة عند مالك يتزامن مع بدء مرض الاجتماع معين يرى مالك أنه لما يجذب انتباه المؤرخين وعلماء الاجتماع بعد، لأن آثاره المحسوسة لا تزال بعيدة، ويعني بها بداية ظهور الانحلال والتفكك نتيجة انطلاق الغريزة وتحررها من الدين، فكلما ضعفت سلطة الدين ازداد الفساد الروحي والأخلاقي، فهو يربط ميلاد الحضارة بدخول مبدأ أخلاقي معين (١٢٦)، وانحلالها بتسلل الفساد الروحي والأخلاقي إلى البناء الاجتماعي الحضاري.

ويؤكد مالك أن مستوى أخلاق المجتمع ينخفض كلما كان هناك نقص في الفعالية الاجتماعية للفكرة الدينية (١٢٧). فكلما انخفض المستوى الأخلاقي للمجتمع كلما اتجه إلى التفكك، فالقيم الأخلاقية عند مالك ضرورة لبناء المجتمع، فهي التي تنظم سير الحياة فيه، وتكفل لكل فرد سعادته، وحينما ينتفي الوازع الأخلاقي من المجتمع فان تفككاً يصيبه ويهدر من إمكاناته، والتفكك وإهدار الإمكانات يطعن الحضارة في أساسها، فيحدث فيها التصدع والشقوق. (١٢٨)

ينحو توينبي نحو هذا الاتجاه فهو يرى أن انحلال الحضارات يرافقه فساد يدب في أرواح الناس، وتغيير جذري يطرأ على سلوكهم ومشاعرهم وحياتهم كلها، يحل محل الصفات الباهرة والقوى المبدعة التي كانت تزخر بها ذواتهم في دور النمو الحضاري.

ثنائية من النزعات والمواقف العقيمة المتناقضة.... وفي هذا الدور يعتري الفساد الروحي أيضاً من فوضوية تعم الأخلاق والعادات، وانحطاط يسود الآداب، والفنون، واللغات، ومحاولات عقيمة للتوفيق بين الديانات المختلفة. (١٢٩)



٣ ـ القابلية للاستعمار:

يتفق مالك وتوينبي في تفسيرهما لظاهرة الاستعمار، وبيَّنا إلي أي مدى تساهم هذه الظاهرة في سقوط الحضارات، فمالك يرى أن ذلك يعود بالدرجة الأولى إلى قابلية أفراد المجتمع لها... فنجده يقول بـ "القابلية للاستعمار" وهي ظاهرة اجتماعية ترافق الأفراد في مرحلة الغريزة ـ مرحلة الأفول الحضاري ـ وتتولد من المناخ الثقافي الاجتماعي السائد في النسق الاجتماعي في مرحلة التدهور الحضاري حيث يتصف الأفراد بالسلبية والاستسلام والخضوع لذهاني السهولة والاستحالة (١٣٠). وهم في هذه المرحلة لا ينقصهم التدين، ولكنه تدين فردي، وبالتالي هم يفتقدون التماسك الاجتماعي ويكونون أرضاً خصبة تشجع المستعمر وكأنها تغريه بالاستعمار، فالقابلية للاستعمار هي التي تستدعيه وتمكن له. (١٣١)

ويذهب توينبي إلى رأي مقارب فهو يرى أن المجتمع هو الذي يجلب على نفسه عوامل الانهيار، قبل أن يجلبها عليه غزو خارجي تماماً كالمنتحر الذي اعتدى عليه خصم له عقب شروعه في الانتحار فجاءت وفاته نتيجة ما أصاب نفسه لا ما أصابه به خصمه، إن أقصى ما يفعله الغزو الخارجي هو توجيه ضربة قاضية إلى مجتمع يلفظ أنفاسه الأخيرة. هذا سبب انهيار حضارات اندثرت ولم تقم لها قائمة، أما إن حدث العدوان الخارجي على مجتمع في مرحلة نموه، فان هذا يشكل تحدياً يستثير طاقته الكامنة، وعوامل الإبداع فيه. (١٣٢)

وهكذا وجدنا أن هناك نقاط التقاء بين ابن خلدون ومالك، ومالك وشبنجلر وأيضاً مالك وتوينبي، فقد تأثر مالك بهم كمؤرخين، ولكن هناك بعض الإختلاف بينه وبينهم يعود إلى أن مالك كان يبحث عن كيفية العودة بالمجتمع الذي خرج من دورة الحضارة إليها،وبينما ابن خلدون وشبنجلر وتوينبي بصفتهم مؤرخين استعرضوا الواقعة التاريخية في محاولة لاكتشاف سنن حدوثها كما هي عند ابن خلدون في شمولية دراسته العظيمة، وعند توينبي الذي استثارت همته لهذه الدراسة الشاملة للحضارات تنبؤات شبنجلر بانهيار الحضارة الغربية وهي تختلف عن توجّه مالك بإمكانية التغيير الاجتماعي والعودة إلى الحضارة، ولهذا توقفوا عند استقرائهم لدورة



الحضارة في نشوئها ونموها وأسباب انهيارها دون إيجاد الحلول لكيفية العودة بالمجتمعات إلى أوج حضارتها..

المقارنة بين آراء مالك وتوينبي (جدول ٤)

	الرأي	مالك	توينبي
١	دور الدين في التغيير الاجتماعي	- حاسم وفعال	- فعال في إطاره الروحي فقط
٢	حدوث التغيير الاجتماعي	- الفاعلية الروحية	- عن طريق التحدي والاستجابة
٣	أنواع المجتمعات	- مجتمع طبيعي - مجتمع تاريخي	- مجتمع بدائي - مجتمع متحضر
٤	الأفكار في الثقافة التغييرية	- يحملها (الإنسان) نبياً كان أو مصلحاً أو قائداً	- تحملها أقلية مبدعة
٥	أسباب سقوط الحضارات	- تفكك شبكة العلاقات الاجتماعية - فساد روحي وأخلاقي - القابلية للاستعمار	- ضعف دور الأقلية المبدعة وتحولها إلى أقلية مسيطرة - فساد روحي وإجتماعي - انتحار ذاتي

رابعاً: مالك وبيتريم سوروكين:

كما التقى مالك مع ابن خلدون وتوينبي وشبنجلر في القول بنظرية الدورة الحضاريةفي استعراضنا السابق، فانه أيضاً يلتقي مع سوروكين في نظريته عن الدورة الثقافيةالتي وضع فيها تأثير العوامل الداخلية للنسق، والعوامل الخارجية في إحداث التغيير الاجتماعي، وتحليله لكل دورة ثقافية تمر بها الحضارة: وسنوضح هنا هذه المقارنة بينهما من خلال النقاط الآتية:

١ - مراحل الدورة الحضارية.



٢ ـ الانتقال من مرحلة إلى آخري.
٣ ـ أسباب أزمة الحضارة.

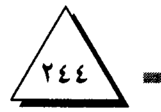
١ ـ مراحل الدورة الحضارية:

حاول سوروكين في نظريته عن الدورة الثقافية الحضارية أن يفسر التغير الاجتماعي عن طريق الجمع والتوفيق بين النظرية القديمة القائلة بتقدم المجتمع والثقافة في اتجاه مستقيم ،النظرية القائلة بالدورات الثقافية ـكما سبق بيانه ـ (١٣٣)، ومالك كما رأينا قال بالدورة الحضارية (١٣٤)، ولكنه قسم مراحل الدورة الحضارية إلى ثلاث مراحل يمر من خلالها المجتمع، تقابل المراحل التي فسرها سوروكين... حيث قسمها مالك إلى مرحلة الروح، ومرحلة العقل، ومرحلة الغريزة... **أما** سوروكين فيرى أن المجتمع يمر أيضاً بثلاث دورات هي: الدورة الفكرية، والدورة الحسية، والدورة المثالية (١٣٥). ونجد تشابهاً في رؤية كل منهما لكل مرحلة ودور الفرد فيها، والمحيط الثقافي الاجتماعي، والمحيط به الذي يؤثر فيه، ويتأثر به في الوقت ذاته، فالدين عند مالك يرتبط في كل مرحلة مع الواقع الثقافي والاجتماعي والنفسي للفرد في علاقة جدلية (ديالكتيكية) بين الروح والغريزة.

ففي مرحلة الروح نجد أن الفكرة الدينية تتدخل في تكوين الطاقة النفسية والاجتماعية لدى الفرد، وأيضاً تقوم بتنظيم الطاقة الحيوية الواقعة تحت تصرف "أنا" الفرد، ثم توجيه هذه الطاقة تبعاً لمقتضيات النشاط الخاص بهذه "الأنا" داخل المجتمع، وتبعاً للنشاط المشترك الذي يؤديه المجتمع في التاريخ (١٣٦). فالفرد في هذه المرحلة يخضع لمقتضيات الروح التي أحدثت توازناً نفسياً وتماسكاً ودافعاً لأن يتحدى الفرد كل ما يعترضه في سبيل تحقيق أهداف وقيم الفكرة الدينية.

بمعنى أن المبادىء والمثل والقيم المسيطرة هنا مستمدة من الروح، وأن النسق الاجتماعي بصفته كلاً يخضع لهذا التأثير الديني.

سوروكين من ناحية أخرى، وجد أن ثقافة المجتمع في المرحلة الفكرية تتميز بالصفة الدينية، والميل إلى التقشف والروحانيات وسيطرة الأفكار الدينية على كل

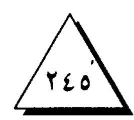


ظواهر الحياة وأنماط السلوك والنظم والقيم. إذ إن عناصر هذه المرحلة تكون قائمة على المعتقدات الدينية، وبالتالي فان السمة الغالبة على كل عناصر ثقافة هذه المرحلة هي التدين والروحانيات، ووفقاً لنظرية سوروكين نجد أن المجتمع يسير في اتجاه مستقيم خلال كل دورة، من هذه الدورات إلى أن يستهلك خصائص كل دورة فبعد الإفراط في الروحانيات والزهد وهما سمتا المرحلة الفكرية، تفقد هذه القيم أثرها في النفوس فيملها الناس فيميلون إلى الاستمتاع بالملذات الحسية، ويسيرون في هذا الخط إلى آخره فنجدهم انتقلوا من مرحلة الزهد والتقشف، إلى المرحلة الحسية حيث ارتشاف الملذات الدنيوية، والانغماس في كل ما هو مادي، والإيمان بكل ما هو موجود في الواقع ملموس، فالعلم، والقانون، والأخلاق بل والدين تقوم كلها على هذا الأساس وتلك النظرة الوضعية (١٣٧).

مالك في تحليله لمرحلة العقل يقترب من سوروكين حيث نجد أن الصفات التي حددها لهذه المرحلة تقترب من تلك الموجودة في المرحلة المثالية عند سوروكين. فالنسق الديني عند مالك ضعفت سلطته على الفرد، وتحررت الغرائز نسبياً من قيودها نتيجة لهذا الضعف، وتأثر البناء النفسي والأخلاقي والثقافي للفرد بصفته محصلة نهائية وللمجتمع بصفته كلاً، ولكن في المقابل كان هناك ازدهار في العلوم نتيجة اتساع المجتمع واستخدامه لمناهج وتقنيات ساعدته على انتشاره وتوسعه. عند سوروكين حدث في هذه المرحلة "الحسية" انتشار وانتاج كمي ونوعي لمختلف أنساق العلوم والفنون والفلسفة (١٣٨)، ولكنها من ناحية أخرى تماثل مرحلة الغريزة في دورة مالك، حيث يعلو صوت الغريزة، ويغيب صوت الروح، وتستعيد الطبيعة غلبتها على الفرد والمجتمع بعد أن كانت سلطة الروح تقيدها.

٢ ـ الانتقال من مرحلة إلى أخرى:

إن الانتقال من مرحلة إلى أخرى عند سوروكين ينبثق من عوامل خارجية عن النسق الاجتماعي الثقافي (السوسيوثقافي)، وعوامل داخلية تعود إلى خاصية كامنة في النسق ذاته الذي يميل إلى التغير وفقاً لمبدأ التغير الذاتي Principle of immanent change (١٣٩).



عند مالك يتم الانتقال من مرحلة إلى أخرى، من خلال العلاقة الجدلية بين الروح والغريزة، حيث تسيطر الروح في المرحلة الأولى ثم ما تلبث أن تضعف سلطتها في المرحلة التالية، ويسيطر العقل الذي مايلبث هو أيضاً في المرحلة الأخيرة أن يخفت صوته في غياب سلطة الروح وبروز الغريزة.

٣ ـ أسباب أزمة الحضارة:

مالك وسوروكين يتفقان في أن أي أزمة تعاني منها ثقافة وحضارة المجتمعات تعود في أساسها إلى قابلية هؤلاء الأفراد لها، وكما اتفق توينبي ومالك في مقولة "القابلية للاستعمار" كمضمون عند توينبي فسَّر به انتحار الحضارات ذاتياً (١٤٠)، وتحليل نفسي وثقافي واجتماعي حلل به مالك تصرفات إنسان ما بعد الحضارة الذي يتصف بالسلبية والاستسلام والخضوع لذهاني السهولة والاستحالة مما أغرى المستعمر باستعماره.... سوروكين أيضاً كان يرى أن أي أزمة تمر بالإنسان ـ وهو هنا يتحدث عن المناخ السائد بعد الحرب العالمية الثانية ـ ليست من صنع هتلر أو موسوليني أو ستالين، بل كانت من الناس لأن أزمتهم الواقعية أنهم كانوا أدوات وألعوبة في أيدي أولئك، ويقول: "أنه في حالة انتصارنا في الحرب فان الأزمة الحالية الموجودة لن تتغير وسوف تبقى، ذلك أن جذور الأزمة ليست في أفعال رجال معينين، أو دول معينة، ولكنها من الثقافة الحسية المسيطرة في الغرب" (١٤١).

هذه الآراء عند مالك وسوروكين استمدها كل منهما من سمات النسق الثقافي والاجتماعي المسيطرفي مرحلة الغريزة عند مالك، والمرحلة الحسية عند سوروكين، حيث كان تأثيرها في الأفراد قوياً بحيث جعلتهم سلبيين ولا مبالين وألعوبة في أيدي القادة والحكام سواء بصفتهم مستعمرين أو أنظمة حاكمة.

المقارنة بين آراء مالك وبيتريم سوروكين (جدول ٥)

	الـــرأي	مالــــك	سوروكين
١	الدورة الحضارية	ـ الروح ، والعقل ، والغريزة	ـ فكرية ، وحسية ، ومثالية
٢	أسباب أزمة الحضارة	ـ القابلية للاستعمار	ـ القابلية للخضوع
٣	الانتقال من مرحلة الى أخرى	ـ الجدلية بين الروح والغريزة	ـ مبدأ التغيير الذاتي ـ أسباب خارجية

خامساً : مالك وماكس فيبر :

عند مقارنة مالك بفيبر سنجد أن أهم ما يربط بين آرائهما اهتمام كل منهما بالدور الأساسي الذي يقوم به الدين في إحداث التغييرات الحضارية (نفسية واجتماعية واقتصادية)، ، ولهذا فاننا سنناقش هذا المنظور عند كل منهما وفق الآتي :

الفاعلية الروحية والدينية عند مالك و فيبر :

يتجلى اهتمام مالك بالدين في وظيفته الأساس التي يقوم بها في بناء المجتمع والتغييرالجذري الذي يغير حياة الفرد ويؤثر في نسقه الفكري ثم نسقه السلوكي وعضويته في المجتمع من خلال دراسته عن (الظاهرة القرآنية) حيث تناول القرآن في ضوء ما سبقه من رسالات، ثم تناول الرسالات السابقة عليه في ضوء القرآن، فقام بتحليل ثم مقارنة أسس الظاهرة الدينية، والدور الرئيس الذي تقوم به في بقية الأنظمة الاجتماعية في المجتمع، واعتبر مالك من واقع المقارنة والتحليل أن الدين ظاهرة كونية تحكم فكر الإنسان وحضارته [١٤٢] . ذلك أنه يرى أن الظاهرة هي الحدث الذي يتكرر في الظروف نفسها مع النتائج نفسها [١٤٣]، ويرى انطباق ذلك على ظاهرة النبوة.

أكد مالك في معظم مؤلفاته التي نشرها تحت عنوان "مشكلات الحضارة" أن



الحضارات بصفتها هدفاً لأي تغيير اجتماعي تعتمد على الدين بوصفه عاملاً أساساً في تركيبها ونشوئها، ونموها، ولهذا نجده يخطّىء المذاهب المادية التي تجعل الدين عارضاً في تاريخ الثقافة الإنسانية. (١٤٤)

أما ماكس فيبر فقد جعل من المجتمع قوة عليا يصدر عنها كل شيء مستقلاً عن الوجود الفردي، ولكنه أضاف إلى المجتمع إرادة الأفراد ورغباتهم، واختياراتهم وتفضيلاتهم الخاصة. ذلك أن فيبر قام بدراسة تأثير أفكار دينية ما على روح اقتصادية ما، أو ما يسمى بالسلوك الاقتصادي ونجده يقول في هذا الخصوص: "إننا نهتم بدراسة الصلة بين روح الحياة الاقتصادية الحديثة وأخلاق التقشف البروتستانتية المعقلنة" (١٤٥). وكان واعياً بالحقيقة التي مؤداها أن العلاقات بين النظم ليست بالضرورة علاقة علّية،ولذلك رفض التفسيرات الحتمية، وحاول من خلال دراساته عن أديان الهند والصين واليهودية تحت اسم الأخلاق الاقتصادية لأديان العالم أن يكتشف تأثير الأخلاق البروتستانتية على الأنشطة الاقتصادية وإن كان اهتمامه الرئيس قد انحصر في معرفة تأثير الأفكار الدينية على الأنشطة الاقتصادية، وتحليل العلاقة بين التمايز الاجتماعي والأفكار الدينية، وتركزت تحليلاته حول العلاقات بين المعتقدات الدينية، ومكانة وبناء القوة للجماعة المكونة للمجتمع، وإذا كان الباعث لفيبر للاهتمام بدراسة الدين بصفته محوراً لاهتماماته في علم الاجتماع هو توضيح أثر الاختلافات بين الأنساق الدينية المختلفة على الواقع الاجتماعي، وكان اهتمامه مثل ماركس يتركز على تتبع تطور الرأسمالية الحديثة ولكنه يختلف عن ماركس في أنه لم ينظر إلى الرأسمالية على أنها مرحلة من التاريخ العالمي للمجتمع الإنساني، بل نظر إليها باعتبارها ظاهرة تاريخية منفردة. (١٤٦)

إذن المنطلق لفيبر كان ينحصر في بيان سبب ظهور الرأسمالية في مجتمعات معينة، وعدم ظهورها في مجتمعات أخرى؟ وهل هناك علاقة بين ظهورها في هذه المجتمعات وبين الأخلاق الاقتصادية الخالقة للرأسمالية التي يمكن أن نجدها ـ كما يرى فيبر ـ فقط في النصرانية البروتستانتية، ولهذا قام بدراسته المقارنة لمختلف الأديان(١٤٧) والنسق القيمي المرتبط بكل منها وبحث ما إذا كانت هناك قيم مشجعة للنشاط الاقتصادي أم لا؟ أي قام بدراسة دور الأفكار والقيم والدين في إحداث



التغيير الاجتماعي.

مالك كما سبق أن رأينا وضح في مؤلفاته الأثر الكوني للدين، وأنه القاعدة في جميع التغييرات الإنسانية الكبرى، ولم يقصره على مجال واحد كما هو الحال عند فيبر الذي انطلق في تحليلاته من تأثير الأخلاق الدينية البروتستانتية على سلوك الأفراد الاقتصادي، وكيف هي العلاقة بين المعتقدات الدينية والأخلاق العملية، وبالذات أخلاق الاقتصادي الذي كان سائداً في المجتمع الغربي منذ القرن السادس عشر وحتى العصر الحديث. وحاول تقديم الدليل من خلال هذه الدراسات على التلازم بين أشكال معينة من البروتستانتية والتقدم المنظم نحو الرأسمالية. أي كيف هي العلاقة بين الظروف الاقتصادية والأخلاقيات النابعة من الدين. على أنه يجب التنويه هنا أن فيبر لم يعالج الجوانب المختلفة للدين بوصفه ظاهرة اجتماعية، بل اكتفى بدراسة الأخلاقيات الاقتصادية للدين، وهو لا يقصد بالأخلاقيات الاقتصادية للدين، تلك المبادىء التي يتضمنها والتي تتطلبها "الصورالعملية للسلوك" بل يقصد "ما يؤكد عليه الدين من قيم اقتصادية".

وهكذا يأخذ فيبر الأخلاقيات الاقتصادية باعتبارها نتاجاً دينياً (١٤٨). فمن دراسته حول الأخلاق البروتستانتية وبعد تحليل دقيق لتعاليم لوثر Luther، وكالفن Calvin وجد أن روح البروتستانتية كما تبدو في أخلاقياتها العملية في الحياة اليومية، تطابق في الواقع روح الرأسمالية الحديثة (١٤٩).ذلك أن العقيدة البروتستانتية تهتم اهتماماً بالغاً بتنشئة الفرد تنشئة عقلية، وهي تمنح المهنة قيمة أخلاقية كبيرة، كما أنها تقدس العمل، بل وتعتبر أن تأدية العمل بأمانة وحماس واجب مقدس، والعقيدة البروتستانتية فوق كل ذلك تعتبر جمع المال بطريقة شريفة نشاطاً ذكياً (١٥٠). وهكذا أثبت فيبر من خلال دراساته أن الروح الرأسمالية هي نفسها روح العقيدة البروتستانتية بما تتضمنه من سلوك وأخلاقيات عملية.

وإذا عدنا إلى مالك نجد أن الفكرة الدينية عنده هي كل ما ينقل فكر الإنسان وتطلعاته واهتمامه إلى عالم القيم، ويسمو بالنفس إلى المستقبل، سواء المستقبل بمعنى الآخرة، وهذا ما تحدده الأديان مثل الإسلام والنصرانية (١٥١) أو المستقبل



بمعني المشروع الزمني في المستقبل الذي يضع الجيل الأساس الأول له وتتابع الأجيال مراحل البناء.

أما فيبر فرغم أنه وضح تأثير التعاليم الدينية في التغير الاقتصادي للمجتمع، إلا أنه يعتبر الدين أحد العوامل التي أدت إلى نشأة الرأسمالية وليس هو العامل الوحيد ويؤكد هذا في قوله: " لست أهدف إلى ان أستبدل بالأحادية المادية أحادية روحية في تفسير الحضارة والتاريخ، فكلاهما على نفس القدر من الأهمية" (١٥٢) وهو بهذا يرفض التفسيرات الحتمية التي جاء بها ماركس .. بينما مالك ومن خلال رؤيته لوظيفة الدين السماوي يرى أنه العامل الأساس لأي تغيير اجتماعي وأن وظيفته تتحقق في إيجاد العلاقة بين العبد وربه، وبين العبد وما استخلفه فيه ربه من خلال "تركيب يهدف إلى تشكيل قيم تمر من الحالة الطبيعية إلى وضع نفسي زمني ينطبق على مرحلة معينة لحضارة ما، وهذا التشكيل يجعل من الإنسان العضوي وحدة اجتماعية، ويجعل من الوقت الذي ليس سوى مدة زمنية مقدرة بساعات تمر وقتاً اجتماعياً مقدراً بساعات عمل، ومن التراب الذي يقدم بصورة فردية مطلقة غذاء الإنسان، في صورة استهلاك بسيط، مجالاً مجهزاً مكيفاً تكييفاً فنياً، ويسد حاجات الحياة الاجتماعية الكثيرة تبعاً لظروف عملية الإنتاج" (١٥٣)

في هذا النص نجد أن مالك يلخص الوظيفة الأساسية للدين بمفهومه العام في إحداث كافة التغييرات الاجتماعية التحويلية الهامة في الإنسان، والتراب، والزمن، وما يتبعها من معطيات نفسية واجتماعية تحقق الغاية النهائية لحركة المجتمع حيث يتحقق في النهاية في شكل حضارة.

أوجه التشابه والاختلاف بين مالك وفيبر:

من الاستعراض السابق لآراء كل من مالك وفيبر سنجد أن هناك بعض التقارب وأيضاً بعض الاختلاف بين تحليلاتهما حول تأثير المعتقدات الدينية في النسق الاجتماعي، فإذا أخذنا جانب تأثير الدين في سلوك الأفراد سنجد أن مالك وفيبر يتفقان على التأثير القوي الذي يحدثه الدين والمعتقدات الدينية في نسق التفاعل



الاجتماعي للأفراد في المجتمع. ففيبر وضح كيف كانت الرأسمالية القديمة لا تعبأ بالتعاليم الدينية والرأي العام، بينما رواد الرأسمالية الحديثة أكثر تحمساً في اتجاهاتهم نحو الأخلاق واتباع القيم الدينية في أعمالهم، فالفرد المشارك في الرأسمالية الحديثة هو المؤمن بأخلاق العمل الشاق والتحسن المنظم لتحقيق أقصى إنتاج ممكن، والمؤمن بالفردية أكثر من الجمعية في مسئولية الحياة الاقتصادية.

يوضح فيبر كيف ترتبط هذه التوجهات الجديدة للعمل والرغبة في الثروة بالرأسمالية من خلال أن مبدأ الدعوة Calling للواجب الديني من الأسس الهامة في هذه القيم الجديدة، وكذلك مبدأ الجبرية Predestination الذي يولد الإرادة القوية اللازمة لوضع ذلك المبدأ وتطبيقه في الممارسات العملية، فالبروتستانت كانوا متحمسين للتفكير في عملهم اليومي بأي مهنة على أنه وسيلة يقدمون من خلالها الشكر لله، فالعمل بالنسبة لهم مقدس كما هي الواجبات الدينية التي يقوم بها القس الكاثوليكي الذي يعتقد أنه يلبي واجباً دينياً خاصاً، وإذا أضفنا إلى هذا المبدأ مبدأً آخر حول حرية اختيار الواجب الديني الذي نادت به الكالفانية سنجد وفق رأي فيبر أن هذين المبدأين: مبدأ أهمية العمل، وحق الفرد وواجبه في اختيار ميدان نشاطه كان لهما إسهامٌ واضحٌ في التقدم الاقتصادي الذي مارسه الأفراد وقاموا بتنفيذه.(١٥٤)

مالك أيضاً وضح كيف يقوم الدين في مرحلة الروح وهي المرحلة الأولى من مراحل الدورة الحضارية التي يمر بها المجتمع(١٥٥) بإخضاع غرائز الفرد لعملية تكييف تمثل ما يعرف في علم النفس الفرويدي بـ "الكبت" وليس من شأن هذه العملية القضاء على الغرائز، ولكنها تتولى تنظيمها في علاقة وظيفية مع مقتضيات الفكرة الدينية(١٥٦).

بمعنى أن الفكرة الدينية هنا تمارس رقابة تجعل الغرائز تأخذ وظيفة جديدة، فالمكبوت منها ينتقل إلى لا شعور الفرد، والموجه منها يصبح في خدمة المقتضيات التي تحددها الفكرة الدينية. واستشهد بالوقائع التاريخية من التاريخ الإسلامي فالفكرة الدينية في الإسلام استطاعت أن تكيف الذات العربية، فكبتت روح الفخر

والهجاء، والغزو من أجل الغنيمة وهي الحالة النفسية التي كانت تميز الإنسان العربي في (الجاهلية)، وغرست فيه روح الاستشهاد في سبيل الله، وبالتالي حولته من خدمة الذات إلى خدمة الغايات المثلى، وأصبحت ظاهرة البطولة في المجتمع الإسلامي ﴿ تعبر عن اهتمام اسمى يرتبط بغريزة الـ (نحن) أكثر منه بالـ "أنا" .. ﴾ (١٥٧) ويورد مالك مثالاً آخر من الماركسية باعتبارها فكرة دينية كيف كبتت غريزة حب التملك في الفرد، وخلقت فيه شعوراً بالقوة والتضحية، ويورد مالك ما حدث لـ (ستيخانوف) العامل الروسي الذي تجاوز في إنتاجه اليومي في مناجم الفحم الإنتاج المعتاد وحطم الرقم القياسي في الإنتاج حيث أنتج خلال ست ساعات ما مقداره ١٠٢ طن من الفحم وهو ما يعادل ١٤ مرة قدرة الإنتاج في الحالة العادية،لأنه – كما يحلل مالك هذا الموقف ـ كان يعمل بأحشائه ذات الشحنة النفسية القوية. (١٥٥)

ومن التاريخ الإسلامي استشهد بموقف المسلمين الذين قدموا أموالهم للرسول ـ صلي الله عليه وسلم ـ في سبيل الدعوة، وفي موقف عمر بن الخطاب حينما أمر بردٍّ ما اقتصدته زوجته إلى بيت المال، وأيضاً الجهد الذي بذله (عمار بن ياسر) الصحابي الجليل في حمله حملين بدلاً من حمل واحد كما كان يحمل كل صحابي في مشروع بناء المسجد الذي هو نموذج لبناء مجتمع جديد (١٥٩). ما كان يقصده مالك أن الفكرة الدينية تولد شحنات يطلق عليها مظاهر توتر في المجتمع الخاضع للتغير النفسي والروحي، هذه الشحنات النفسية تغير الفرد وتروض غرائزه لتصبح في خدمة القيم والمبادىء الاجتماعية المنبثقة من تلك الفكرة الدينية.

وإذا كان فيبر استخدم مصطلحاً جديداً في دراسته للأخلاق البروتستانتية وهو الزهد الدنيوي inner - wordly acceticism (١٦٠) كي يشير إلى أن الاعتقاد الديني للفرد يكون هو الموجه لطريقة حياته، حيث تخضع الدوافع لمجموعة نمطية من الأنشطة وتكون المغريات الحسية قليلة الشأن لدى هذا الفرد، فان مالك لديه مفهوم آخر قد يقترب فيبر بمفهومه عن الزهد الدنيوي من مضمونه... وهو "التسامي" المرحلة التي يصل إليها في مرحلة (الروح) التي يتحول فيها الإنسان من كونه (فرداً) يخضع لغرائزه إلى (شخص) يرتبط بالمجتمع (١٦١)، بعد أن حولته الشرارة الدينية إلى عنصر فعال متحرك يشكل مع التراب، والوقت عناصر التغيير الاجتماعي.



رغم اهتمام فيبر بمعرفة تأثير المعتقدات الدينية على سلوك الأفراد وقيمهم، إلا أنه جعله محصوراً فقط في نطاق النسق الاقتصادي متتبعاً نتائجه المباشرة، بينما عند مالك نجد أن تأثير الفاعلية الروحية تشمل ليس فقط النسق التفاعلي للأفراد في النسق الاقتصادي بمفرده، بل ليشمل كافة الأنساق الاجتماعية ضمن المجتمع في دورته الحضارية.

المقارنة بين مالك وماكس فيبر (جدول ٦)

	الرأي	مالك	فيبر
١	عامل التغيير	ـ الدين	ـ الدين وغيره من العوامل الأخرى مثل الاقتصاد
٢	تأثير الدين في سلوك الأفراد	ـ تسامي	ـ زهد دنيوي
٣	مجال تأثير الفاعلية	ـ كافة انساق المجتمع	ـ النسق الاقتصادي

خلاصة المقارنة بين مالك ورواد النظريات الدورية:

بعد هذه المقارنة بين آراء مالك في التغيير الاجتماعي والحضاري مع بعض رواد نظرية الدورة الحضارية: ابن خلدون، وشبنجلر، وتوينبي، وسوروكين، بالإضافة إلى مقارنته مع فيبر. وجدت أن هناك نقاط التقاء بين تنظيراتهم وأيضاً نقاط اختلاف، ورغم أن مالك يلتقي معهم ضمن اتجاه علم الاجتماع التاريخي، ورغم تأثره بغالبهم، إلا أنه تميز عنهم في بعض النقاط الآتية:

١ ـ استخدم مالك المفاهيم العلمية في تنظيراته بطريقة تختلف عن مفاهيم رواد الدورة الحضارية الذين استخدموا مفاهيم تاريخية.

٢ ـ استخدم مالك المنهج الجدلي لتفسير حركة التغير في المجتمع وقام بتحليل حركية (ديناميكية) العلاقة التفاعلية بين الدين والأنساق الداخلية للمجتمع، ومن ثم إحداث حركة التغيير الاجتماعي والانتقال من مرحلة إلى أخرى.



٣ ـ لم يتوقف مالك عند دراسة المجتمع ومعرفة أسباب التدهور والتخلف، بل طرح مشروعاً تغييرياً ثقافياً واجتماعياً، وأتى باتجاه جديد لإحداث هذا التغيير، وهذا لم يتوفر لدى أي منظّر تمت مقارنته بآراء مالك.

٣ ـ تأكيد مالك على الدور الوظيفي الشامل للدين في المجتمع بإحداث التغيير النفسي والاجتماعي والحضاري. فالدين لدى مالك هو العامل الأساس لأي تغييرات نفسية اجتماعية لدى الفرد والمجتمع، بينما عند ابن خلدون العصبية الدينية تقوم بدور مهم في مرحلة تأسيس الدولة العامة، وفيبر نظر إلى الدين بصفته عنصراً مساعداً لإحداث التغييرات الاقتصادية. كما يأتي تميّز مالك على توينبي فيما يخص تحليل العامل الديني من خلال محاولة مالك اكتشاف قوانين الحضارة والتغيير الاجتماعي التي تعيد المجتمع المتخلف إلى دورة الحضارة. بينما كان اهتمام توينبي خاصاً بمعرفة أسباب انهيار الحضارات.

٤ ـ رغم أن مالك استمد فكرة (الدورة الحضارية) من ابن خلدون، إلا أنه طورها فيما يخص الارتفاع بها إلى مستوى (الحضارة) بدلاً من (الدولة)، وبهذا تميز مالك على ابن خلدون ولم يكن امتداداً له فقط.

موقع آراء مالك حول التغيير الاجتماعي من النظرية الاجتماعية:

بعد التحليل الشامل لآراء مالك حول التغيير الاجتماعي في الفصل الرابع، وبعد مقارنة هذه الآراء مع نظريات ابن خلدون، وشبنجلر، وتوينبي، وسوروكين، وفيبر، وتوضيح كيف كانت تحليلات مالك تتميز بتسلسل منطقي، وتماسك بنائي، وانطلاقاً من تقسيم روبرت ميرتون لأنواع النظرية الاجتماعية في الفصل الثاني، الذي حدد فيه ما يمكن أن يسمى نظرية اجتماعية ضمن الأنواع المذكورة وهي: (١٦٢)

١ ـ المنهج

٢ ـ الاتجاهات الاجتماعية العامة.

٣ ـ تحليل المفاهيم الاجتماعية.



٤ ـ التفسيرات الاجتماعية البعدية.
٥ ـ التعميمات التجريبية في علم الاجتماع.
٦ ـ النظرية الاجتماعية.

نستطيع الإجابة عن تساؤل البحث الخاص وهو: هل ترقى تصورات مالك حول التغيير الاجتماعي إلى مستوى النظرية الاجتماعية؟

في ضوء ما سبق يمكن القول بأن تحليلات مالك للتغيير الاجتماعي تدخل ضمن "الاتجاهات الاجتماعية العامة" ففيما يخص هذا النوع نجده قد أتى باتجاه جديد في معالجة مشكلات التخلف، ولم يقف عند وصف أو تفسير الواقع الاجتماعي المتخلف والظاهرات الاجتماعية التي سبقته أو رافقته، ولم يتوقف عند استعراض قوانين التغير الاجتماعي التي تمر بها المجتمعات، كما فعل سواه من المنظّرين الاجتماعيين أو من رواد نظرية الدورة الحضارية، بل قدم اتجاهاً اجتماعياً جديداً لمعالجة هذه المشكلات والتي لخصها في أنها مشكلة "حضارة" وبالتالي طرح مشروعه التغييري الاجتماعي الثقافي. كما أنه ارتقى بقوانين التغير الدوري التي جاء بها المنظّرون السابقون، ودرس من خلالها "الحضارة" محللاً نماذج واقعية من الحضارتين الإسلامية والغربية. أيضاً وضح مالك الفرق بين القانون الحتمي الخاص بنطاق الحضارة الإنسانية، والقانون الخاص بحركة المجتمع ضمن نطاق حضارة معينة، وهو القانون الدوري القابل للتغيير وللتدخل في أي مرحلة من مراحله إذا ما استوعبنا شروط هذا القانون الاجتماعي، كما أنه وضح الدور الحاسم الذي يقوم به الدين في التغيير الاجتماعي الحضاري من خلال تحليلاته الاجتماعية واستنطاق الأحداث الاجتماعية، واستشهاده بالآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، وخلاصة ما استوعبه من فكر معاصر للمفكرين المسلمين، والغربيين، بالإضافة إلى أن تحليلات مالك للتغيير الاجتماعي والثقافي قد حفلت بنسق من المفاهيم الاجتماعية، التي عرضها مالك من جانب وظيفتها الاجتماعية الحركية ولم يقف بتعريفها عند الناحية اللغوية أو الفلسفية كما هو دأب معظم المنظّرين.

هذه المفاهيم تشكل نسقاً معرفياً خاصاً بمالك، هدته إليه معرفته العلمية



والاجتماعية. إن ميزة هذه التعريفات الجديدة لمفاهيم التغيير الاجتماعي عند مالك أنها تغير النظرة إلى مضمون التعريف، مما يؤدي إلى منهج مختلف في معالجة المشكلات بما يتفق مع المضمون الجديد المستمد من الواقع الاجتماعي الخاص به. مثل مفهوم الثقافة أو الحضارة أو ما يتصل بهما من مفهومات أخرى (١٦٣)، وهذه المفاهيم تشكل إطاراً نظرياً جديداً مستمداً من الواقع الاجتماعي المعاصر.. ويتصف هذا الإطار التنظيري بالحركية والتفاعل والوضوح.

من هذا كله يمكن القول أن مالك بكل ما قدمه من تحليلات اجتماعية واقعية لمشكلات المجتمع والإنسان والحضارة وأنساق التفاعل الاجتماعي، ومن خلال ما استعرضته في الفصلين الرابع والخامس، وما توصلت إليه الآن من خلال إخضاع إنتاجه لتصنيف أنواع النظرية الاجتماعية عند روبرت ميرتون، يتطابق مع مضمون "الاتجاهات الاجتماعية العامة" مما يمكن معه القول بأن مالك لديه نظرية في التغيير الاجتماعي، وأن بالإمكان صياغة فروض محددة من هذه النظرية تصلح لقيام دراسات نفسية واجتماعية، وحضارية.

****



هوامش الفصل الخامس

* لقد تم توضيح هذه الأنواع في الفصل الثاني من هذه الدراسة.

(١) انظر الفصل الرابع الدورة الحضارية عند مالك ص ١٢٥ .

(٢) ابن نبي، مالك . شروط النهضة . مرجع سابق . ص ٩٨ .

(٣) ابن خلدون . المقدمة . ص ٢٩٣ـ ٢٩٤ .

(٤) المرجع السابق . ص ١٨٨ .

(٥) ابن نبي، مالك وجهة العالم الإسلامي . مرجع سابق . ص ٢٣ .

(٦) المرجع السابق . ص ٢٣ .

(٧) ابن نبي، مالك . شروط النهضة . مرجع سابق . ص ٧٩ .

(٨) ابن نبي، مالك . وجهة العالم الإسلامي . مرجع سابق . ص ٢٤ .

(٩) الجابري، محمد العابد . مرجع سابق . ص ٢٥٤ .

(١٠) المرجع السابق . ص ٢٥٨ .

(١١) المرجع السابق . ص ٢٥٩ .

(١٢)، (١٣) ابن خلدون . المقدمة . مرجع سابق . ص ١٥٣ .

(١٤) سورة الحجرات . الآية : ١٣ .

(١٥) الجابري، محمد العابد . مرجع سابق . ص ٢٨٧ ـ ٢٨٨ .

(١٦) ابن نبي، مالك . الظاهرة القرآنية . مرجع سابق . ص ٢٨٧ ـ ٢٨٨ .

(١٧) ابن نبي، مالك . وجهة العالم الإسلامي . مرجع سابق . ص ٢٦ ـ ٢٧ .

(١٨) ابن خلدون . المقدمة، مرجع سابق . ص ١٥٨ . حيث يوضح ابن خلدون كيف كان لهذه الدعوة الدينية الدور الرئيس في الفتوحات الإسلامية، وفي غلبة اتباع المهدي الموحدين على زناته عندما كانوا متمثلين الدعوة الدينية بقوة وكيف انهزموا من قبل زناته عندما تخلوا عنها .

(١٩) ابن نبي، مالك . ميلاد مجتمع . مرجع سابق . ص ٢٣ .

(٢٠) ابن نبي، مالك . شروط النهضة . مرجع سابق . ص ٦٦ .

(٢١) المرجع السابق . ص ٧٤ ـ ٧٥ . وأيضاً : ميلاد مجتمع . مرجع سابق ص٥٢ .

(٢٢) ابن نبي، مالك . ميلاد مجتمع . مرجع سابق . ص ٥٢ .



(٢٣) ابن خلدون. المقدمة. مرجع سابق. ص ١٧٥ ـ ١٧٦.
(٢٤)، (٢٥) الجابري، محمد العابد. مرجع سابق. ص ٣٥٦ ـ ٣٥٧.
(٢٦) ابن خلدون. المقدمة. مرجع سابق. فصل (إن الهرم إذا نزل بدولة لا يرتفع) ص١٩٠.
(٢٧) المرجع السابق. ص ١٤٢ ـ ١٤٨، ص١٥١، ص ١٥٧ ـ ١٥٨.
(٢٨) المرجع السابق. ص ١٩٠. وأيضاً: نصار، ناصيف. الفكر الواقعي عند ابن خلدون.. تفسير تحليلي وجدلي لفكر ابن خلدون في بنيته ومعناه. بيروت : دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٨٥م، ص ٢٦٠ ـ ٢٦١.
(٢٩) ابن نبي، مالك. ميلاد مجتمع. مرجع سابق. ص٢٣.
(٣٠) قوى فاعلة في حالة تمثله لمقومات المشروع الثقافي لإعادة بناء الإنسان المسلم. انظر الفصل الرابع ص ١٥٩ وما بعدها.
(٣١) سعيد، جودت. حتى يغيروا ما بأنفسهم. مقدمة مالك بن نبي. مرجع سابق، ص ٩ ـ ١١.
(٣٢) المرجع السابق.المقدمة.
(٣٣) ابن نبي، مالك. وجهة العالم الإسلامي. مرجع سابق. ص ٤٨.
(٣٤) لمزيد من التفصيل للأخذ بالأسباب المؤدية إلى إحداث التغيير الاجتماعي. انظر الفصل الرابع. ص ١٧٠ وما بعدها.
(٣٥) لقد أفرد مالك مؤلفاً خاصاً لتوضيح نوع المجتمع القابل للتغيير وهو كتاب (ميلاد مجتمع) وقد صدر من هذا الكتاب الجزء الأول فقط تحت عنوان فرعي "شبكة العلاقات الاجتماعية" ، وقد استفسرت الباحثة من المحامي عمر مسقاوي في لبنان هاتفياً عن إصدار الجزء الثاني، فأفاد بعدم طباعة أي مؤلفات جديدة، تمت هذه المحادثة في عام ١٩٩٤م.
(٣٦) انظر شرح مفهوم المجتمع عند مالك في الفصل الرابع. ص ١٠٨.
(٣٧) ابن خلدون. المقدمة. مرجع سابق. ص ٤٠ ـ ٤١. وأيضاً: وافي، علي عبدالواحد. مقدمة ابن خلدون. ط٣. القاهرة: دار النهضة مصر للطبع والنشر، (ب.ت). ج١. ص ٣٣٥.
(٣٨) خضر، إدريس. التفكير الاجتماعي الخلدوني وعلاقته ببعض النظريات



الاجتماعية. ط ٢ . الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، (ب.ت). ص٨٩.

(٣٩)، (٤٠) ابن نبي، مالك. ميلاد مجتمع. مرجع سابق. ص ٧.

(٤١) المرجع السابق. ص ١٦.

(٤٢)، (٤٣) المرجع السابق. ص ٩.

(٤٤)، (٤٥) الجوهري، محمد وآخرون. ميادين علم الاجتماع. ط٥. دار المعارف، ١٩٨٠م. ص٥٩ ـ ٦١.

(٤٦) ابن خلدون. المقدمة. مرجع سابق. ص ١٢٠ ـ ١٢١.

للمزيد من تحليل هذه الفروق بين البدو والحضر عند ابن خلدون انظر: مزيان، عبد المجيد. النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون وأسسها من الفكر الإسلامي والواقع المجتمعي. الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٨م، الفصل الرابع، ص٢٠٩ ـ ٢٤٧.

(٤٧) المرجع السابق. ص ١٢٢. وأيضاً: العظمة، عزيز. ابن خلدون وتاريخيته. ط٢. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٨٧م، ص ٨١ ـ ٨٢.

(٤٨) المرجع السابق. ص ١٧٢.

(٤٩) المرجع السابق. ص ١٥٣، وأيضاً: العظمة، عزيز. مرجع سابق. ص١١٥ـ١١٦.

(٥٠) ابن نبي، مالك. مذكرات شاهد قرن. مرجع سابق. ص ٢٨٦ ـ ٢٨٧.

(٥١) انظر تعريف إنسان ما بعد الموحدين عند مالك ابن نبي. الفصل الخامس. ص١٣٣.

(٥٢) انظر إلى المثال الذي استخدمه مالك للتفرقة بين إنسان ما قبل الحضارة وإنسان ما بعد الحضارة. الفصل الرابع. ص ١٤٢ ـ ١٤٣.

(٥٣) يشير مالك هنا إلى (عهد الموحدين) في شمال أفريقيا الذي كان نقطة انحسار الحضارة الإسلامية، عندما انقلبت أوضاع القيم في تلك المرحلة، وضعفت القيم الروحية والفضائل الخلقية باعتبارها قوة جوهرية في تكوين الحضارات.

(٥٤) وافي، علي عبد الواحد. مرجع سابق. ص ٢٣٢.



(٥٥)، (٥٦) ابن نبي، مالك. شروط النهضة. مرجع سابق. ص ٢٢ ـ ٣٧.
(٥٧) المرجع السابق. ص ٣٠. وأيضاً انظر إلى الصفحات من ص ١٨٤ ومابعدها في نهاية الفصل الرابع.
(٥٨) سورة النحل. الآية ١٢٠.
(٥٩) ابن نبي، مالك. ميلاد مجتمع. مرجع سابق. ص ١٤ ـ ١٥.
(٦٠) ابن نبي، مالك. وجهة العالم الإسلامي. ص ٨٥ ـ ٨٩.
(٦١) ابن خلدون. المقدمة. مرجع سابق. ص٦٧٠.
(٦٢) اشبنجلر، وأزوالد. تدهور الحضارة الغربية، ترجمة أحمد الشيباني. لبنان: منشورات دار مكتبة الحياة، (ب.ت).
(٦٣) بدوي، عبد الرحمن. خلاصة الفكر الأوروبي... شبنجلر. ط٢. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، (ب.ت). ص ٧٢.
(٦٤)، (٦٥)، (٦٦)، (٦٧) المرجع السابق. ص ٧٢ ـ ٧٣.
(٦٨) لمزيد من التفصيل انظر ص ١٢٩ ـ ١٣٠.
(٦٩) ابن نبي، مالك. وجهة العالم الإسلامي. مرجع سابق. ص ٢٧.
(٧٠) بدوي، عبد الرحمن. مرجع سابق. ص ١٩٧.
(٧١) المرجع السابق. ص ١٩٦.
(٧٢)، (٧٣) انظر الفصل الرابع ص ١٥١وما بعدها.
(٧٤) بدوي، عبد الرحمن. مرجع سابق. ص ١٩٧.
(٧٥) المرجع السابق. ص ٢٠٠.
(٧٦) المرجع السابق. ص ٢١٦.
(٧٧) لمزيد من الشرح انظر ص ١٥٢ ـ ١٥٣.
(٧٨) ابن نبي، مالك. شروط النهضة. مرجع سابق. ص ٧٠.
(٧٩) انظر ص ١٧٦، ص ١٧٧ من الفصل الرابع.
(٨٠) شبنجلر يرى أن الحضارة الغربية استيقظت في القرن العاشر فنشأت حينئذ عن السكسون والفرنجة والقوط الغربيين، واللمبارديين، والفرنسيين، والأسبان، والطليان.

انظر: بدوي، عبد الرحمن. مرجع سابق. ص ١٩٦.



(٨١)، (٨٢) المرجع السابق، ص ١٩٧.

(٨٣) ذلك أن شبنجلر كان يرى أن كل حضارة تطبع صورتها الخاصة بها في مسرح التاريخ على مادتها وهي الإنسانية ولكل حضارة فكرتها وعواطفها وحياتها، وإرادتها، وشعورها، وموتها الخاص بها، انظر: المرجع السابق. ص ١٣٠ ـ ١٣١.

(٨٤)، (٨٥)، (٨٦) انظر ص ١٢٨ ـ ١٢٩ من الفصل الرابع.

(٨٧) بدوي، عبد الرحمن. مرجع سابق. ص ٢٠٠.

(٨٨) شبنجلر، أزوالد. مرجع سابق. ج٢، ص ٢٤٢، ص ٥٥٠ ـ ٥٥١.

(٨٩) بدوي، عبد الرحمن. مرجع سابق. ص ٢٠٢ ـ ٢٠٣.

(٩٠) يشير مالك هنا إلى الدور الذي قامت به نظرية شبنجلر التي نادت بتسامي الأعراق والأجناس، وكونت القاعدة التي تعاظمت فوقها السياسة الألمانية حينذاك.

انظر: ابن نبي، مالك. شروط النهضة. مرجع سابق. ص ٩٥ ـ ٩٦.

(٩١) انظر لمزيد من شرح هذه النقطة في ص١٨٤ ومابعدها من هذا الفصل.

(٩٢) شبنجلر، أوزوالد. مرجع سابق. ج٢، ص ٢٨.

(٩٣) تيمور لنك: أحد ملوك التتر، ولد سنة ٧٣٧ هـ ـ ١٣٣٦م، وتوفي سنة ٨٠٧ هـ ـ ١٤٠٥م، يعرف بتيمور الأعرج، أقام مملكته على أنقاض دولة بني جنكيز خان، غزا جنوب روسيا والهند، وسورية، وغزا بغداد مرتين، هزم العثمانيين وأسر سلطانهم بايزيد الأول، وهزم المغول، وأدخلهم تحت قيادته، توفي أثناء غزوه للصين، وتفرقت مملكته بعد وفاته، اشتهر بالشدة والظلم.

انظر: الموسوعة العربية الميسرة. ط٢. القاهرة: دار الشعب ومؤسسة فرانكلين، ١٩٧٢، ص ٥٧٤.

طغتاميتش: ملك مغولي، معاصرلتيمور لنك، وتصادم معه، واستطاع تيمور لنك هزيمته، واستولى على ملكه وانضم المغول بعد هزيمة قائدهم إلى قيادة تيمورلنك.

انظر: السخاوي. الضوء اللامع لأهل القرن التاسع. القاهرة، ١٣٥٤ هـ، ج٣، ص ٤٦.



بايزيد: هو بايزيد خان الأول بن مراد خان الأول، ولد سنة ٧٦١ هـ ـ ١٣٦٠م، من سلاطين آل عثمان، تولى الملك بعد مقتل أبيه، غزا أوروبا عدة مرات، حاربه تيمورلنك واستطاع أن يهزمه، وأخذه أسيراً معه، استمر في السجن إلى أن مات سنة ٨٠٥ هـ ـ ١٤٠٣م.

انظر: فريد بك، محمد المحامي. تاريخ الدولة العلية العثمانية. تحقيق الدكتور احسان حقي. بيروت: دار النفائس، ١٤٠١ هـ ـ ١٩٨١م، ص١٣٧ـ١٤٦.

(٩٤) شبنجلر، أوزوالد. مرجع سابق. ج٢، ص ١٤٨.

(٩٥) انظر ١٣١ من الفصل الرابع لمزيد من الشرح حول هذه النقطة.

(٩٦) انظر لمزيد من التفصيل عن هذه النقطة في الفصل الرابع ص ١١٩ ومابعدها.

(٩٧) خليل، عماد الدين. التفسير الإسلامي للتاريخ. ط٤، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٣م، ص ١٦.

(٩٨) ابن نبي، مالك. شروط النهضة. مرجع سابق. ص ٥٨.

(٩٩) المرجع السابق. ص ٥٤ ـ ٥٥.

(١٠٠) توينبي، آرنولد. مرجع سابق.

(١٠١)، (١٠٢)، (١٠٣) شبل، فؤاد محمد. حضارة الإسلام في دراسة رنولد توينبي.

المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، المكتبة الثقافية. العدد (٢١١)، ص ١٨.

(١٠٤) انظر لمزيد من الشرح عن دور الثقافة التغييري. الفصل الرابع ص ١٥٩ وما بعدها.

(١٠٥) انظر لمزيد من الشرح عن النظرية، الفصل الثالث، ص ٨٦ وما بعدها.

((١٠٦) ابن نبي، مالك. ميلاد مجتمع. مرجع سابق. ص ٢٠ ـ ٢١.

(١٠٧) المرجع السابق. ص ١٩.

(١٠٨)، (١٠٩) المرجع السابق. ص ٢٠ ـ ٢١.

(١١٠) سورة الأعراف الآية: ٩٩.

(١١١) سورة يوسف. الآية: ٨٧.



(١١٢) ابن نبي، مالك. ميلاد مجتمع. مرجع سابق. ص ٢١.
(١١٣) المرجع السابق. ص ٢٢ - ٢٣.
(١١٤) سورة هود. الآية: ٩ - ١٠.
(١١٥) انظر لمزيد من الشرح في مقارنة مالك مع ابن خلدون. ص ٢٠٨.
(١١٦) ابن نبي، مالك. ميلاد مجتمع. مرجع سابق. ص ٩٠.
(١١٧)، (١١٨) تشيكو، آمنة. مرجع سابق. ص ١٥٤.
(١١٩) ابن نبي، مالك. ميلاد مجتمع. مرجع سابق. ص ٢٣ - ٢٤.
(١٢٠) سورة النحل. الآية: ١٢٠.
(١٢١) ابن نبي، مالك. ميلاد مجتمع. مرجع سابق. ص ١٥.
(١٢٢) خليل، عماد الدين. مرجع سابق. ص ٧٨.
(١٢٣) تشيكو، آمنة. مرجع سابق. ص ١٥٩.
(١٢٤) ابن نبي، مالك. ميلاد مجتمع. مرجع سابق. ص ٣٩.
(١٢٥) ابن نبي، مالك. شروط النهضة. مرجع سابق. ص ٧٠.
(١٢٦)، (١٢٧) المرجع السابق. ص ٦٨ - ٦٩.
(١٢٨) ابن نبي، مالك. حديث في البناء الجديد. مرجع سابق. ص ٢٦ -٢٧.
(١٢٩) خليل، عماد الدين. مرجع سابق. ص ٨٧ - ٨٨.
(١٣٠) ابن نبي، مالك. وجهة العالم الإسلامي. مرجع سابق، ص ٨٠ - ٨١.
(١٣١) المرجع السابق. ص ٨٣ - ٨٤.
(١٣٢) توينبي، آرنولد. مرجع سابق. ص ٤١١.
(١٣٣) أنظر نظرية: سوروكين. ص ٩١ - ٩٧ في الفصل الثالث.
(١٣٤) لمزيد من الشرح حول الدورة الحضارية عند مالك. انظر الفصل الرابع ص ١٢٥ وما بعدها.
(١٣٥) Lauer, Robert H., op, cit, p. 43.
(١٣٦) ابن نبي، مالك. ميلاد مجتمع. مرجع سابق. ص ٦٨.
(١٣٧) Lauer, Robert H., op, cit, p. 43.
(١٣٨)، (١٣٩) Ibid, p. 47.
(١٤٠) راجع مقارنة مالك مع توينبي في هذا الفصل ص ٢٤٣.



(١٤١) Lauer, Robert H., op, cit, p. 47

(١٤٢) ابن نبي، مالك. الظاهرة القرآنية. مرجع سابق. ص ٤٦.

(١٤٣) المرجع السابق. ص ٦٣.

(١٤٤) ابن نبي، مالك. آفاق جزائرية. مرجع سابق. ص ٨١.

(١٤٥) فيبر، ماكس. الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية. ترجمة أبو بكر باقادر، أكرم طاشكندي، جدة: مكتبة مصباح. ١٤٠٩ هـ-١٩٨٩م، ص ١٢٨-١٢٩.

(١٤٦) بيومي، محمد أحمد. مرجع سابق. ص ١٢٨-١٢٩.
انظر أيضاً:

Kasler, Dirk. Max Weber An Introduction to his Life and Work. Polity Press and Basil BlackWeel, Oxford, U.K, 1988, pp. 76-- 77

(١٤٧) هذه الديانات العالمية هي: الإسلام، والكونفوشية، والهندوكية، والبوذية، واليهودية، والمسيحية.

(١٤٨) Giddens, Anthony. Capitalism and Modern Social Theory, Cambridge University Press, 1988,pp. 169 - 170.

(١٤٩) الرأسمالية الغربية الحديثةتختلف في سماتها عن الرأسمالية القديمة أو رأسمالية العصور الوسطى، حيث أن الرأسمالية الحديثة تتطلب أخلاقيات مهنية لابد للأفراد من الالتزام بها حيث لابد للفرد من الاهتمام بالعمل بصفته غاية في ذاته، فلا ينظر إلى العمل في هذا المجتمع الرأسمالي الحديث على أنه شيء عرضي، ولكنه هدف يعيش من أجله، وهو الذي يفرض أغلب الالتزامات المهمة، ولهذا تعتبر الرأسمالية الغربية الحديثة ظاهرة نوعية حديثة للمجتمع الغربي لأنها تشكل نشاطاً عقلياً يؤكد النظام والترتيب، والتدرج في التنظيم.
انظر: فيبر، ماكس. مرجع سابق. ص ٦٦-٦٨.

Kasler, Dirk. op, cit, pp. 76 - 77.

(١٥٠) المرجع السابق، ص١٨٧-١٨٩.

(١٥١) ابن نبي، مالك. ميلاد مجتمع، مرجع سابق. ص ٥١-٥٢.



(١٥٢) فيبر، ماكس. مرجع سابق. ص ١٢ بتصرف.
(١٥٣) ابن نبي، مالك. وجهة العالم الإسلامي. مرجع سابق. ص ٢٧.
(١٥٤) بيومي، محمد أحمد. مرجع سابق. ص ١٢٦ - ١٢٧. وأيضاً:

Kasler, Dirk, op, cit, pp. 91 - 95.
Alexander, Jeffrey C., Theoretical Logic in Sociology. The Classical Attempt At Theoretical Synthesis: Max Weber, Vol. 3, University of California Press, Berkeley. Los Angele 1985, pp. 48 - 49.

(١٥٥) انظر بالتفصيل عن هذه المراحل في الفصل الثالث، ص ١٢٨.
(١٥٦) ابن نبي، مالك. شروط النهضة. مرجع سابق. ص ٦٧.
(١٥٧) ابن نبي، مالك. تأملات. مرجع سابق. ص ٣٨.
(١٥٨) المرجع السابق. ص ٣٦.
(١٥٩) المرجع السابق. ص ٣٦ - ٣٧.
(١٦٠) تم استخدام هذا المصطلح استخداماً واسعاً في الدراسات المقارنة للأديان، وقد استخدمه ماكس فيبر بصفته مصطلحاً مقابل مصطلح التطهري النشط والراهب الكاثوليكي فكلاهما يسلك طريقاً زهدياً في الحياة، فالتطهري يحاول أن يثبت لنفسه أنه من المختارين للحياة النهائية، والآخر يفعل ذلك كي يحقق خلاصة.
انظر: بيومي، محمد أحمد. مرجع سابق. ص ١٣١.
(١٦١) انظر شرح هذه التغيرات في الفصل الثالث عند الحديث عن دور الدين في المجتمع. ص ١١٧ - ١١٩.
(١٦٢) انظر بالتفصيل عن هذه الأنواع في الفصل الثاني.
(١٦٣) انظر الفصل الثالث مفهوم الثقافة. ص ١١٠ - ١١١.

****



الفصل السادس

تقييم نظرية التغيير الاجتماعي عند مالك بن نبي

- المناخ الفكري .
- المقومات التاريخية لنظرية التغيير الاجتماعي عند مالك .
- المفاهيم التي فسر بها مالك نظرية التغيير الاجتماعي .
- أهم معالم نظرية التغيير الاجتماعي عند مالك .

الفصل السادس

تقييم نظرية التغيير الاجتماعي عند مالك بن نبي

من الفصل السابق توصلنا إلى أن آراء مالك في التغيير الاجتماعي يمكن أن ترقى إلى مستوى النظرية انطلاقاً من الإطار التنظيري الذي وضعه روبرت ميرتون من خلال رؤيته للنظرية الاجتماعية في مفهومها العام. ومن استعراضنا لوحدات النظرية عند مالك في الفصلين السابقين ومقارنتها بنظريات الدورة الحضارية، وبعض تنظيرات بيتريم سوروكين وماكس فيبر، اتضح أن نظرية مالك رغم اتفاقها مع بعض تلك التنظيرات إلا أنها أيضاً تنفرد عنها بنسق إجتماعي خاص.

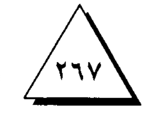
سأستعرض في هذا الفصل محاور نظريته في التغيير الاجتماعي في محاولة للتقييم والتحليل الاجتماعي "السوسيولوجي؛ لهذا الاتجاه التنظيري الجديد عند مالك.

بما أن أيديولوجية المنظّر تقوم بالدور الأساس في منطلقاته البنائية والتحليلية لآرائه وأفكاره فانن الهذا سنلقي الضوء هنا على الخلفية المرجعية لمالك ثم على أهم وحدات نظريته الاجتماعية[١].

المناخ الفكري:

ولد مالك في مدينة قسنطينة بالجزائر في عام ١٩٠٥م، ثم انتقلت عائلته إلى تبسة، في طفولته تعلم القرآن، في المساجد، ثم واصل تعليمه الابتدائي والثانوي في الجزائر، وبعدها سافر إلى فرنسا للدراسة وأخفق في الالتحاق بمعهد الدراسات الشرقية لأن الالتحاق به بالنسبة لمسلم جزائري في ذلك الوقت لا يخضع لمقياس علمي، وإنما يخضع لمقياس سياسي. ثم التحق بمعهد اللاسلكي هناك ومن ثم معهد الكهرباء حيث تخرج مهندساً في عام ١٩٣٥م.

ولد ونشأ في أسرة جزائرية مسلمة، في زمن الاحتلال الفرنسي لوطنه الجزائر



عمَّقت في نفسيته قيم الإسلام ومبادئه، وكان للمؤثرات السياسية والثقافية والفكرية التي واكبت مراحل حياته[٢] في الجزائر وفي فرنسا دور مهم في تشكيل مكونات شخصيته التي حافظت على عقيدتها وانتمائها العميق للإسلام، ورغم تعمق مالك في الثقافة الأوروبية إلا أن هذا كان سبباً في تحرره من نفوذها، وقد كان لمالك موقفه السياسي والاجتماعي المناهض للاستعمار والتخلف، والداعي لنشر الفكر الإصلاحي المتركز على فكرة التوحيد.[٣]

ورغم أن المناخ السياسي والفكري في الفترة التي عاشها مالك كان يموج بالتيارات التحررية، والعلمانية، والقومية التي مرت بالأقطار العربية في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، إلا أنه لم يقع تحت تأثير أي منها ولم يبهر بالحضارة الأوروبية المتقدمة صناعياً وتقنياً بل اختط لنفسه مساراً فكرياً ساعدته عليه عقيدته الإسلامية وثقافته المنهجية، وخلفيته العلمية بصفته مهندساً، مما ساعده على تقديم فكر متميز بالدقة والانفتاح على ثقافات الآخرين، والاستفادة منها في أفكاره وآرائه وتحليلاته للواقع الاجتماعي في العالم الإسلامي والعربي كما سأوضح هذا في الفقرة التالية.

المقدمات التاريخية لنظرية التغيير الاجتماعي عند مالك:

لقد عاش مالك محنة وطنه الجزائر الذي كان محتلاً من قبل فرنسا، ومحنة العالم الإسلامي الذي كان يحاول الخروج من دائرة الاستعمار أولاً، ثم من التخلف والتبعية للحضارة الغربية في جوانبها السلبية ثانياً. كما أن تكوين مالك المعرفي مكنه من استجلاء بعض الحقائق الاجتماعية التي تعيشها المجتمعات العربية الإسلامية التي كانت تحت الاستعمار أو التي لم تستعمر ولكنها متخلفة، فكانت أسئلته تدور حول أسباب تخلف المسلمين، وحول شروط النهضة حتى يستعيد المسلمون دورهم الحضاري، وفاعليتهم المفقودة.

لهذا انطلق مالك يستقرىء الواقع الاجتماعي الإسلامي في مرحلة انحطاطه، ومن خلال المحاولات التاريخية للنهضة والإصلاح التي قام بها رواد مسلمون



مصلحون أمثال محمد بن عبد الوهاب وجمال الدين الأفغاني ،ومحمد عبده،وعبد الحميد بن باديس، وحسن البنا، ومن خلال تحليله لتلك الحركات التغييرية وجد أنها لم تحقق النجاح المأمول لها لأن بعض القائمين بها ركز على إصلاح السياسة والمؤسسات، ومنهم من ركز على إصلاح العلم والتعليم، وقلما كان هناك من نظر إلى الأمور النظرة الشمولية التي جاء بها الشهيد حسن البنا في حركته التغييرية التي لم تكتمل، لتحولها بعده إلى حركة سياسية، ولهذا لم يحقق المجتمع الإسلامي النهضة التي كان يهدف إليها، ولم يصل إلى مرحلة الحضارة التي كان يرجوها بعد أن خرج من دورتها وإنما هو الآن في مرحلة "بادرة الحضارة" أو مرحلة إرهاص وجّه فيها العالم الإسلامي جهوده الاجتماعية هادفاً الوصول إلى الحضارة (٤)، ذلك أن جميع الجهود المبذولة كانت تسعى لمواجهة أعراض المرض في العالم الإسلامي الذي هو التخلف والانحطاط، ولم تعالج المرض نفسه فأستمر المرض ولم تجد المحاولات شيئاً، بل تحولت الجهود نحو الشيئية والتكديس (٥)، ويشبه مالك العالم الإسلامي بالمريض الداخل إلى الصيدلية دون تحديد الداء والدواء فهو قد دخل إلى صيدلية الحضارة الغربية دون تحديد للمرض ودوائه . ويرى أنه لابد من تحديد مشكلة الحضارة أولاً، وذلك بتحليل الواقع لاكتشاف أصل الداء، والفهم الصحيح للواقع التاريخي وما ينبغي تعديله منه(٦)، ثم التخطيط في ضوءهذا التحديد ثانياً.

ويؤكد ذلك عن طريق المقارنة التي يوردها في مؤلفاته بين واقع المجتمعات الإسلامية التي بدأت فيها محاولات النهضة في وقت قريب من بدء نهضة اليابان، وكيف تحققت النهضة في اليابان، وفشلت في تلك المجتمعات الإسلامية.

بناء على ذلك فقد كان يؤكد على ضرورة تحديد المشكلة الحضارية، وكان ينتقد من يفصل بين ظاهرة (الحضارة) وظاهرة (الانحطاط) ويؤكد أن معرفتنا بأسباب الانحطاط أي الأسباب البعيدة، هي المعيار الأساس لمن يريد تعديل مساره والسعي نحو غايات التحضر والخروج من ربقة الانحطاط(٧).

لهذا انطلق مالك في تحليله لمشكلات العالم الإسلامي من استقراء الأحداث في نطاق الحضارة الإسلامية من لحظة ميلادها مع نزول الوحي في غار حراء إلى مرحلة



انحطاطها في عصر ما بعد الموحدين [٨]، مستخدماً فكرة (الدورة)، إذ أن مفهوم الدورة يتيح تجميع الكل الذي تتجزأ مراحله[٩]، ويمنح القدرة على اكتشاف الأسباب التي أدت إلى هذا الانحطاط .

من هذا الاستقراء التاريخي الاجتماعي للواقع الإسلامي استطاع مالك أن يصل إلى الآتي :

١ ـ تحديد (النموذج المثالي) للمجتمع الذي انحرفت عنه المجتمعات الإسلامية وبالتالي خرجت من الدورة الحضارية .[١٠]

٢ ـ تحديد (نقطة الانحراف) التي مر بها المجتمع الإسلامي وكانت السبب الرئيسي لكل ما تلا ذلك من تقهقر وانحطاط [١١] .

٣ ـ الوصول إلى قانون (التغيير الاجتماعي) الذي من خلاله يمكن للمجتمع العودة إلى دورة الحضارة .

سأحاول الآن مناقشة هذه المحاور التي أسهمت في تشكيل نظرية التغيير الاجتماعي عنده وتجيب في الوقت نفسه عن تساؤلات الدراسة التي قادت هذا البحث منذ البداية .

١ ـ النموذج المثالي للمجتمع : ideal type

مالك لم يكن يوتوبياً يلجأ إلى التأملات الفلسفية كي يستمد منها تصورات معينة لنموذج مثالي للمجتمع، بل أنه قام بعملية استقراء، وتحليل للواقع الاجتماعي الإسلامي في أوج حضارته وانتشار مبادئه توصل منه إلى أن هناك مرحلة في الدورة الحضارية التي يمر بها المجتمع تتفق ومقوماتها مع النموذج المثالي للمجتمع الإسلامي وهي (مرحلة الروح)، ويمكن اعتبار هذا النموذج الذي يمثل الواقع الاجتماعي وسيلة فعالة يمكن خلالها تحديد مدى الاختلاف أو التماثل مع عناصره ومقوماته الثقافية والاجتماعية بالنسبة لأي مجتمع آخر، وبالتالي تحديد موقع هذا المجتمع الأخير من الدورة الحضارية .



الإنسان في هذا النموذج المثالي عنصر جوهري تغيرت سماته النفسية وبالتالي تغيرت أفعاله الاجتماعية، وانعكس ذلك على محيطه الاجتماعي نتيجة للتفاعل المتبادل بينه وبين النسق الاجتماعي [١٢]. في هذا النموذج المثالي يتحقق التوازن بين أنساق الأفكار، والأشخاص، والأشياء أما شبكة العلاقات الاجتماعية التي يعتبرها مالك النسق الرابع المكمل فانها تتكون ويبدأ تشكلها في هذا النموذج لأنها تجسد نموذج العلاقات التفاعلية بين هذه الأنساق في البناء الاجتماعي للمجتمع. حيث نجد أن وظيفة نسق شبكة العلاقات الاجتماعية ـ عند مالك ـ تبدأ منذ ميلاد المجتمع المثالي، وتكون هذه الشبكة في مستوى توتر عالٍ يدل على الفاعلية الاجتماعية القصوى كمؤشر للنشاط المشترك للأشخاص في هذا المجتمع، حيث أن أفراده يعملون من أجل تحقيق هدف واحد وغاية واحدة.

وضح مالك ملامح وسمات وخصائص هذا المجتمع المثالي الذي تسود فيه الفكرة الدينية، فتحدث التغيير النفسي والاجتماعي للأفراد وتظهر تأثيراتها على الأنساق البنائية داخل المجتمع وتجعلها في حركة ديناميكية،وتفاعلات إيجابية للتوازن والبناء.

نستطيع تلخيص أهم سمات هذا المجتمع في الآتي:

١ - الفكرة الدينية... قوية تسيطر على غرائز الفرد وتعمل على تنامي الروح [١٣].

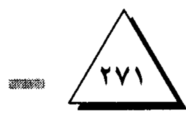
٢ ـ الإنسان ... عنصر جوهري ديناميكي تم تكييفه النفسي والاجتماعي.

٢ - أنساق الأشخاص والأفكار والأشياء... في حالة توازن لا يطغى نسق على آخر [١٤].

٤ ـ شبكة العلاقات الاجتماعية.. في حالة توتر مما يؤكد التوازن بين الأنساق الثلاثة: (الأشخاص، والأفكار، والأشياء).

٢ ـ نقطة الانحراف:

حدد مالك نقطة الانحراف في منحنى التطور التاريخي لأي حضارة، بأنها



لحظة انقلاب القيم داخل هذه الحضارة (١٥) . حيث عند هذه النقطة يفقد الإنسان المتحضر همته المحضِّرة فيعجزه فقدها عن التمثل والابداع، ويبتعد عن التطابق بين المبدأ والفعل.

وقد وضّح مالك هذه النقطة فيما يخص مسيرة الدورة الحضارية للمجتمع الإسلامي، التي كانت السبب لكل ما تلا ذلك من تخلف وانحطاط، والتي ابتدأت منذ معركة صفين عام ٣٨ هـ إذ يعتبر مالك ـ هذه المعركة ـ أول انفصال حدث في النفس الإسلامية، وفي المجتمع الإسلامي، من جراء الصراع بين الروح القرآنية، وبين حمية الجاهلية إذ عندها تحطم البناء الذي قام لكي يستمر، إذا ما استمر التوازن بين عنصر الروح، وعنصر الزمن (١٦) . هذا الصراع الذي بدأ من هذه النقطة ظهرت آثاره في المراحل التالية التي مر بها المجتمع، حيث حدث الانفصال بين المبدأ القرآني، والسلوك العملي للإنسان المسلم، أي الانفصال بين النظرية والتطبيق. إذ أن مالك يربط بين ظهور الحمية الجاهلية، وبداية البعد والانفصال عن التطبيق للمباديء القرآنية.

تحديد (نقطة الانحراف) يؤكد منهجية مالك في التعامل مع الأحداث والوقائع الاجتماعية التي تترابط حلقاتها، وبالتالي يمكن التعامل مع نتائجها في حالة إدراك جذورها وبداياتها، لهذا فان (سقوط دولة الموحدين في عام ٦٠٩ هـ)، كان النهاية البعيدة للإنفصال الذي حدث في معركة صفين، وكان نقطة سقوط الحضارة الإسلامية. بمعنى أن الانحدار الذي أوصل المسلمين إلى حالة "اللاحضارة"، قد ابتدأ منذ فترة طويلة، أي منذ بداية "نقطة الانحراف"(١٧).

٣ ـ قانون التغيير الاجتماعي:

استخدم مالك قانون التغيير الدوري للحضارة الذي توصل إليه ابن خلدون، وبقية المؤرخين التاريخيين في إحداث التغيير الاجتماعي الإرادي للعودة بالمجتمع الذي خرج من الدورة الحضارية إليها، ويتضح هنا تميز مالك عن سواه من المنظّرين حيث أنهم استخدموا هذا القانون الدوري للتغير في تفسير ووصف الوقائع التاريخية، أما مالك فلم يتوقف عند مرحلة التفسير لهذا القانون الدوري (الميلاد،



الأوج، الأفول)، بل رأى أن المعرفة العلمية به تمكننا من التدخل لإحداث التغيير الإرادي الذي ينبع من ذات الإنسان .. فالقانون الدوري ليس حتمياً ويمكن التدخل في أي مرحلة من مراحله، وهذا التدخل لايتم بالغاء قانون الدورة الحضارية (التغير الدوري)، ولكن بالتصرف وفق شروطه[١٨]. فالوقائع التاريخية تسير طبقاً لسببية مرحلية إذا ما تركت لشأنها، ولكن هناك إمكانية للتدخل في تعديل مسارها وفق القانون.

وهكذا نجد أن مالك انطلق في تنظيراته الاجتماعية من استقراء الواقع وحركته التاريخية مما ساعده على تحديد مشكلات الحضارة برؤية جديدة، وإيجاد الحلول العلمية القابلة للتطبيق في أي مشروع تغييري حضاري. فايمان مالك بامكان التغيير الاجتماعي استمده من ربطه بين السنن الكونية في تطوير المجتمعات وتغييرها، وبين نجاح أي أمة عندما أخذت بتلك السنن لمواجهة واقعها المستقبلي مهما كان اتجاهها الفكري.[١٩]

ذلك أنه استقرأ الحضارتين الإسلامية والغربية، وطبق عليهما قانون التغيير الدوري الحضاري، وبالتالي نفى حتمية الدورة الحضارية التي نادى بها عدد من المفكرين الاجتماعيين[٢٠]، وأكد في المقابل إمكانية التغيير الاجتماعي وقانونه.

المفاهيم التي فسر بها مالك نظرية التغيير الاجتماعي:

من استعراضنا لنظرية التغيير الاجتماعي عند مالك في الفصل الرابع وجدنا أن هناك عدداً من المفاهيم اعتمدت عليها نظريتة وفق الآتي:

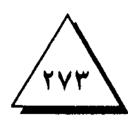
١ ـ الدين مفهوم مفسِّر.

٢ ـ الإنسان وخصائصه النفسية والاجتماعية مفهوم وسيط.

٣ ـ الحضارة مفهوم مفسَّر.

١ ـ الديــن:

يظهر الترابط بين هذه المفاهيم عند مالك من أن الدين (الفكرة الدينية) هو



المتغير المستقل الذي يمكن أن يحدث تأثيرات إيجابية في خصائص الإنسان النفسية، والاجتماعية بوصفه العنصر الجوهري في إحداث التغييرات الجذرية في البناء الثقافي والبناء الاجتماعي، فالعلاقة بين المعبود من خلال الدين، وبين الإنسان بصفته عنصراً فاعلاً، هذه العلاقة الروحية يتولد منها علاقة اجتماعية، فتتشكل من مجموع هذه العلاقات شبكة العلاقات الاجتماعية، وتمارس وظيفتها الاجتماعية المتمثلة في تحقيق التفاعل بين الأفراد وقيامهم بنشاطهم المشترك في عمليات التغيير الاجتماعي، هذه العمليات التفاعلية التغييرية التي يحدثها الدين في شكل حلقات متصلة ببعضها البعض تبدأ بالانسان بعد أن تم صياغته وفق الوظيفة الاجتماعية التي سيقوم بها بصفته عنصراً فاعلاً لبناء الحضارة، وهي الغاية من هذا التغيير الاجتماعي، ومن خلال هذه العمليات التغييرية نجد أن هناك علاقة جدلية بين هذا الإنسان، والحضارة، فالإنسان الذي صاغته الفكرة الدينية نفسياً واجتماعياً، هو الذي ينتج الحضارة، وهو ذاته ناتج حضارة (بكل خصائصها المادية وغير المادية)، ويبدو هذا الدور واضحاً في معادلة مالك الآتية:

انسان + وقت + تراب ——(فكرة دينية)——◄ حضارة

الدين هنا بصفته مفهوماً تفسيرياً يقوم بدور المنشط الذي يؤدي إلى كافة العمليات التغييرية الاجتماعية المهمة في الإنسان، والوقت، والتراب، وما يتبعها من معطيات نفسية تتحقق من خلال حركة المجتمع وانتقاله من المرحلة السكونية إلى المرحلة الديناميكية الحضارية، إذ أن العناصر الثلاثة تظل في حالة سكونية إلى أن يدخل الدين بصفته قوة أساسية تحدث التآلف والتركيب الحضاري.

نستطيع أن نقول أن الدين ——(يؤدي)——◄ إلى ميلاد شبكة العلاقات الاجتماعية.

شبكة العلاقات الاجتماعية ——(تربط بين)——◄ أنساق الأشخاص والأفكار والأشياء (عمليات تفاعلية).

من خلال هذه العمليات التفاعلية ——(يحدث)——◄ التغيير الاجتماعي ——(ومنه)——◄ يصل إلى المجتمع إلى الحضارة، ويتضح هذا من خلال النموذج التالي.



الدين ← شبكة العلاقات الاجتماعية ← عمليات تفاعلية ← تغيير اجتماعي ← حضارة

الدين هو المركب catalyst والعامل الرئيس لتفاعل هذه العناصر التي تتحول من مرحلة السكون والخمول بفضل الدين إلى الحركة الفاعلة والعمل التغييري. وذلك من خلال تأثيره الأول الذي يبدأ في الإنسان الجهاز الاجتماعي الأول الذي يرتبط بتحركه أو سكونه تحرك المجتمع أو سكونه، وهنا نجد علاقة طردية تفاعلية بين تغير الإنسان وحركته الاجتماعية وتغير النسق الاجتماعي وحركتة وتطوره أو تخلّفه، كما أن النسق الاجتماعي من خلال دوره الوظيفي كمحيط ثقافي واجتماعي يؤثر في بناء الإنسان ووظيفته ودوره التغييري فالعلاقات هنا تفاعلية تبادلية بين الإنسان الفاعل والنسق الاجتماعي.

ويرى مالك أن الإنسان هو نقطة التغيير الأولى ولهذا كان الإنسان هو الوحدة التحليلية في نظريته كما يتضح مما يأتي:

٢ ـ الإنسان:

الإنسان هو العنصر الفاعل الذي تبدأ منه عملية التغيير الاجتماعي وهو وحدة التحليل [٢١] ـ كما ذكرت ـ ونجد أن مالك قسّم هذه الوحدة إلى معادلتين:

١ ـ معادلة بيولوجية تختص بنسقه البيولوجي بصفته إنساناً ومخلوقاً كرمه الله وجعل له صفات وسمات بيولوجية ثابتة (فقيمة هذه المعادلة ثابتة) لا تتغير.

٢ ـ ومعادلة اجتماعية.. تختص ببنائه الاجتماعي وسماته النفسية والاجتماعية، وهذه المعادلة (قيمة متغيرة) قابلة للتعديل وللتغيير.

هذه المعادلة الثانية هي التي ركزت عليها النظرية ذلك أنها هي التي تحدد مدى فعالية هذا الإنسان ودوره الوظيفي في حركة التغيير الاجتماعي.

نستطيع أن نلخص التحليل السابق في أن لهذا الإنسان مستويين: مستوى ثابت، ومستوى متغير... هذا الأخير قابل للتغيير وتتغير فعاليته من طور إلى طور



ومن مرحلة ألي أخرى.

الفعالية مفهوم وسيط يركز عليها مالك بصفتها معياراً لمدى حركية هذه الوحدة التحليلية، وهي المتغير الوسيط المتولد من العلاقة المتبادلة بين الثقافة والإنسان والمجتمع في العمليات الاجتماعية التي تؤدي إلى التطور والتقدم.

ولقد وضح مالك تأثير الدين في الخصائص النفسية والاجتماعية لهذا الإنسان والتي تدفعه إلى القيام بالدور التغييري للمجتمع.

ويمكن لنا أن نوضح من خلال هذه الأدوار الاجتماعية (٢٢) أن هناك علاقة طردية تنشأ بين قوة تأثير الفكرة الدينية أو خفوت تأثيرها أو غيابه، وبين فاعلية الدور الاجتماعي الذي يقوم به الإنسان في كل مرحلة من مراحل التغيير الاجتماعي، فقد وضحت النظرية علاقة الدين بالإنسان من ناحية، وعلاقة هذا الإنسان بالنسق الاجتماعي بصفته محيطاً ثقافياً واجتماعياً يخضع لقانون التغيير الاجتماعي، إذ عند دخول الدين إلى البناء الاجتماعي لمجتمع ما فان تغييراً يحدث في الخصائص النفسية والاجتماعية للإنسان أي يبدأ التغيير في المستوى النفسي عن طريق عملية "التكييف" وهذه العملية لابد منها بصفتها شرطاً أولياً كي يتمكن هذا الإنسان من القدرة على التفاعل الاجتماعي من خلال شبكة العلاقات الاجتماعية (٢٣)، داخل النسق الاجتماعي.. بمعنى أن هناك شروطاً يجب على هذا الإنسان الخضوع لها كي يتمكن من التفاعل مع النسق الجديد. هذه الشروط النفسية والاجتماعية هي التي تهيىء هذا الإنسان لعملية تغييرية تبدأ بالتغيير النفسي الذي ينطلق منه التغيير الاجتماعي للإنسان ثم للمجتمع، إذن هناك علاقة تفاعلية بين (التغيير النفسي) لهذا الفرد الذي يتحول إلى (شخص) أي مهيأ للرسالة التغييرية قابل لأداء دوره الاجتماعي وفقاً لمتطلبات النسق الثقافي والاجتماعي وبين (الدور الوظيفي) الذي يقوم به هذا الشخص بعد أن قامت الفكرة الدينية بتغيير خصائصه النفسية والاجتماعية لضرورات المجتمع الخاضع للتغيير وفق مبادىء الفكرة الدينية (٢٤)، وأيضاً هناك علاقة تبادلية تفاعلية بين هذا الإنسان المهيأ للعمل التغييري وبين المحيط الثقافي الاجتماعي الذي يعيش فيه حيث يؤثر كل منهما في الآخر.



حدد مالك مفهوم الفعالية الاجتماعية للإنسان مؤشراً لمستوى الأداء التغييري الفعلي، وهو يعطي قيمة أساسية لهذه الفعالية في أي عملية تغيير اجتماعي [٢٥].

فالفعالية الاجتماعية هي التطبيق العملي الواقعي للعلاقة المتبادلة بين الفرد والمجتمع ضمن الإطار الثقافي الجديد وبعبارة أخرى هي محصلة العلاقات الثقافية الاجتماعية المتبادلة بين الشخص والمجتمع، وكلما كان النسق الثقافي محققاً للمبدأ الديني أي متفقاً مع متطلبات النموذج المثالي، كانت الفعالية الاجتماعية في أقصي درجاتها.

الخصائص النفسية والاجتماعية للإنسان:

ترتبط فاعلية الإنسان عند مالك بخصائصه النفسية والاجتماعية، وهذا يعني أن الفاعلية ذات ارتباط بالثقافة والمجتمع، ويعتبر "التوتر" مؤشراً لمستوى الفاعلية الاجتماعية في نسق شبكة العلاقات الاجتماعية، .. أي أن زيادة أو شدة التوتر يدل على تماسك شبكة العلاقات الاجتماعية، ويؤكد أن الخصائص النفسية والاجتماعية لهذا الشخص محكومة بالقوة الروحية، أي أن الدور التأثيري للدين يتضح في تغيير الخصائص النفسية والاجتماعية للشخص، فنجد أنه يخضع في نسقه السلوكي لنموذج أخلاقي يتفق مع مقاييس ومعايير البناء الثقافي للمجتمع المثالي، في هذا النموذج السلوكي الأخلاقي ترتفع شدة (التوتر) ويتطابق السلوك الفعلي لهذا الشخص مع مقتضيات الفكرة الدينية، وهذا التأثير القوي للدين لا يتوقف عند حدود تكييف الطاقة الحيوية للإنسان وفق ضرورات النسق الثقافي للمجتمع فقط[٢٦]، بل يمتد توجيه هذه الطاقة لأداء نشاطه المشترك وهو العمل التغييري الذي يشمل كافة أنساق المجتمع الأخرى.

يمثل مالك لذلك بنماذج إنسانية من الواقع الإسلامي في بداية الدعوة الإسلامية [٢٧]، حيث توضح هذه النماذج كيف قامت الخصائص النفسية والاجتماعية للأشخاص التي صاغها الدين بالدور التغييري الاجتماعي، وكيف أحدث الدين تحولاً جذرياً في الإنسان وجعل ردود أفعاله ترتقي بمفاهيم الأشياء



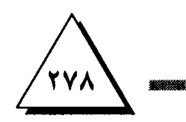
والأفكار إلى مستوى معياري يتفق ومقومات النسق الثقافي للبناء الاجتماعي، وهو في أشد حالاته تماسكاً (كالبنيان المرصوص). وأصبحت العلاقة التفاعلية بين الأفراد بعضهم ببعض، أو بينهم وبين النسق الاجتماعي، تتفق مع المستوى المثالي للقيم، والمباديء، والمثل التي جاء بها القرآن الكريم، وانعكس ذلك في سلوكهم ونسق أفعالهم الاجتماعية فتضاعفت جهودهم، وتخلصت ذواتهم من الأنانية وحب الذات والأثرة، وحب الدنيا، واستوعبوا في ظل هذا النموذج القرآني للثقافة وللسلوك الهدف والغاية من الدنيا، وأصبحت الآخرة هي الغاية في ظل هذا المستوى النفسي والأخلاقي الذي تغيرت وفق متطلباته جميع أنساق النظام الاجتماعي في المجتمع بعد أن تغيرت خصائص هذا الإنسان وتأثر بذلك دوره الوظيفي الاجتماعي الحضاري.

٣ ـ الحضارة:

مثلما اتضح لنا من استعراض نظرية مالك أن الهدف من عمليات التغيير الاجتماعي هو الوصول إلى الحضارة... فالحضارة هنا هي الغاية التي يسعى الإنسان بصفته عنصراً ديناميكياً فاعلاً لتحقيقها، وقد ربط مالك بين الحضارة بصفتها مفهوماً أ وبين الأنسان وخصائصه النفسية والاجتماعية وعمليات التغيير الاجتماعي التي تحدث تآلفاً وتركيباً بين أنساق الأشخاص، والأفكار، والأشياء[٢٨]. بحيث يكون لكل نسق دوره التفاعلي باعتباره نسقاً بذاته، وأيضاً دوره التفاعلي مع الأنساق الأخرى ضمن الإطار الثقافي الخاص بالنموذج المثالي.

فالتغيير الاجتماعي الذي يبدأ من الإنسان ذي الخصائص النفسية والاجتماعية ينتهي بالنسق الاجتماعي في مرحلة الحضارة فالغاية هنا من هذه العمليات الاجتماعية المتتابعة في أطوار اجتماعية هو الوصول إلى الحضارة... أي تطور المجتمع وتقدمه.

يصوغ مالك مفهوم الحضارة على أساس أنه "فعل تركيبي" قوامه (الإنسان + التراب + الزمن) [٢٩]، الإنسان باعتباره كائناً اجتماعياً، والتراب بخضوعه لعمليات فنية معينة، والزمن بإدماجه ضمن العمليات الاقتصادية والصناعية والاجتماعية. من



تفاعل هذه العناصرتتحقق الحضارة... والحضارة هنا ليست نتيجة عملية تكديس للأشياء (٣٠)، ولكنها بناء حضاري ينمو ويتطور بفعل التأثير الديني والصياغة الحضارية (النفسية والاجتماعية) لعناصرها الثلاثة.

الحضارة في النظرية تقوم بوظيفة في نطاق مجتمع معين وتحقق للأفراد مستوى راقياً للحياة تتوفر فيه كافة الضمانات الاجتماعية لهم. ويتحقق هذا بفعل تأثير الدين من خلال وظيفته الاجتماعية في بعث الفاعلية وتركيب الطاقات البشرية والمادية والفكرية، والوصول بالمجتمع إلى الغاية من عملية التغيير الاجتماعي وهي الحضارة.

إن القضية الرئيسة عند مالك "الحضارة"، والوصول أليها عن طريق "الدين" الذي يؤثر على: الإنسان (الفرد)، وعلى "المجتمع"، وعلى وسائل المجتمع أي على أفكاره وأشيائه، وأشخاصه فيربط بينهم من خلال شبكة العلاقات الاجتماعية ... هذا من جانب، ومن جانب آخر يقوم بصياغة الأفراد وفق قانون "التغيير النفسي" الذي يؤدي إلى تفاعلات نفسية اجتماعية متتابعة ضمن أنساق المجتمع تؤدي إلى حدوث التغيير الاجتماعي الحضاري.

بعد هذا الاستعراض لمحاور نظرية التغيير الاجتماعي عند مالك سنلخص في الآتي أهم النقاط فيها:

أهم معالم نظرية التغيير الاجتماعي عند مالك بن نبي:

١ ـ حرص مالك على تحديد المصطلحات والمفاهيم وهو يتناول دراسة التغيير الاجتماعي، ولم يتبع في تعريفاته الطابع الفلسفي بل كان يربطها بالوظيفة الاجتماعية لكل مفهوم، ذلك أنه يرى أن العلوم الإنسانية لم تبلغ بعد درجة تحديد مصطلحاتها بصفة عامة كما حدث للعلوم الطبيعية (٣١)، ولهذا قام بتحديد الإطار النظري لنظريته في التغيير الاجتماعي.

٢ ـ استحدث مالك عدداً من المفاهيم والمصطلحات الجديدة في قاموس علم الاجتماع مثل الفعالية الاجتماعية، البناء، والتكديس، الشيئية، القابلية للاستعمار،



الأفكار القاتلة والأفكار الميتة، وجميعها مفاهيم ذات دلالات وظيفية اجتماعية وليست فقط فلسفية، إذ أن منهج مالك في هذه التعريفات يرتبط بالدور الوظيفي لكل مفهوم، وعلاقته بالبناء الاجتماعي وبالإنسان بصفته عنصراً ديناميكياً في المجتمع.

٣ ـ تميزت نظريته بتأكيدها على الدور الرئيس للدين ودخوله في الجدلية النفسية الاجتماعية بين الفرد والمجتمع في الدورة الحضارية، وأن الدين هو منشىء الحضارة.

٤ ـ قدم مالك من خلال مشروعه التغييري للمجتمعات المعاصرة نظرية في الثقافة تختلف في تعريفها وعناصرها عن المفهوم السائد عن الثقافة لدى علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا. فقد ربطها بالمحيط الاجتماعي وجعلها نظرية في السلوك وليست نظرية في المعرفة.

٥ ـ قدم تحليلاً شاملاً للدور النفسي والاجتماعي والتاريخي للأفكار، وهذه محاولة جديدة تشكل إضافة لميدان علم اجتماع المعرفة .

٦ ـ تصوّر النظرية الواقع الاجتماعي على أنه قابل للتغيير وللتطور وتؤكد على الدورالوظيفي للإنسان وتدعوه للتغيير الذاتي، وإلى تغيير واقعه الاجتماعي المتخلف، وتقدم مشروعاً تغييرياً للعودة بالمجتمعات إلى دورة الحضارة.

٧ ـ تتميز النظرية بالتناسق البنائي، وبعدم التوقف عند وصف الظاهرة الاجتماعية أو تفسيرها، بل طرحت حلولاً قابلة للتطبيق لتغيير ظاهرة التخلف الحضاري، ولتغيير الواقع الاجتماعي المتخلف، مما منحها القدرة على التنبؤ بما يمكن حدوثه في حالة مخالفة القوانين الاجتماعية، ذلك أن مالك استمد هذه التنظيرات من واقع اجتماعي تاريخي سواء فيما يخص الحضارة الإسلامية أو النصرانية في الماضي والحاضر.

من خلال ما تقدم تتضح وحدة الأفكار التي قدمها مالك، وتناسقها، ومراعاتها لخصوصية الأمة في محاولتها لتحديث نفسها، كما يتضح ما تتميز به من حيوية ومعاناة للواقع ومحاولة للاستفادة من العلوم الحديثة وتوظيفها لصالح المشروع النهضوي في العالم الاسلامي مما يدعو للاستفادة منها ومحاولة تطويرها من قبل



المختصين في العلوم الإنسانية، ولاسيما ما يتعلق بمراعاة الخصوصية للخروج من بوتقة التبعية للأطروحات الناتجة عن ظروف مختلفة بعيدة عن واقع الأمة.

الاستنتاج العام:

أ - من حيث الشكل تبيَّن مما سبق أن آراء مالك ترقى إلى مستوى النظرية في علم الاجتماع، وخصوصاً ما عرف منها بما يسمى بـ "الاتجاهات الاجتماعية العامة".

ب - من حيث الجوهر، تبيّن أنها لا تختلف عن سائر النظريات الدورية للتغير الاجتماعي من حيث تصور الظاهرة الاجتماعية، وكيفية تناولها وتحديد مسارات تغيرها.

ج - من حيث المنهج، تميزت نظرية مالك بالأمور المنهجية الآتية:

١ - اتبع مالك المنهج العلمي باستخدام الاستقراء التاريخي للقضايا الاجتماعية التي يدرسها ويفسرها، فقد كان ينطلق من الجزئيات (الأفراد) إلى الكليات (الحضارة)، وفي محور آخر من منهجه كان يستخدم الاستنباط كي يصل إلى فهم الظواهر الاجتماعية وإدراك العلاقات فيما بينها للوصول إلى نتائج، وقوانين تسهم فى القدرة على التفسير والتنبؤ المستقبلي. (٣٢)

٢ - استخدم الفرد وحدة تحليلية لتفهم البناء الحضاري والاجتماعي.

٣ - استخدم مفاهيم التحليل النفسي، والتحليل التاريخي للظواهر الاجتماعية، بصفتها أدوات معرفية يستعين بها من أجل البحث عن الانتظام الذي يحكم هذه الظواهر الاجتماعية والتاريخية. (٣٣)

٤ - قابلية مفاهيم النظرية للقياس وذلك لكونها مفاهيم غير مغرقة في التجريد بل تتجه نحو الواقع الملموس وتتمحور حوله مما يجعل اختبار القضايا النظرية التي تدور حولها أمراً ممكناً.



هوامش الفصل السادس

(١) Kinloch, op, cit, p. 40

(٢) أنظر الفصل الأول، ص ٣٤ .

(٣) أنظر الفصل الأول، ص ٣٤ .

(٤) ابن نبي، مالك، شروط النهضة . مرجع سابق . ص ٦٠ ـ ٦١ .
وأيضاً : العويسي، عبد الله، مرجع سابق . ص ٥٦٧ .

(٥) انظر الفصل الثالث . سلبيات المجتمع في مرحلة مابعد الحضارة ص ١٧٥ ومابعدها .

(٦) ابن نبي، مالك . تأملات . مرجع سابق . ص١٧٥ ـ ١٧٨ ، ص١٨٠-١٨٦ .

(٧)، (٨)، (٩)، (١٠)، (١١) انظر الفصل الرابع، ص١٢٥-١٢٦ وأيضاً ص١٧٦ وما بعدها .

(١٢)، (١٣) أنظر الفصل الثالث، ص ١٢٢ ـ ١٢٤ .

(١٤) أنظر الفصل الثالث ، ص ١٢٧ ـ ١٢٩ .

(١٥) ابن نبي، مالك . وجهة العالم الإسلامي . مرجع سابق . ص ٣١ .

(١٦) أنظر الفصل الثالث، ص ١٢٢ وما بعدها .

(١٧) انظر الفصل الثالث، ص ١٢٣ .

(١٨) أنظر الفصل الثالث، ص ١٣٣ وما بعدها .

(١٩) قسوم، عبد الرزاق . إشكالية الحضارة في فكر مالك بن نبي . مجلة الموافقات . العدد الثالث . المعهد الوطني العالي لأصول الدين، ذو الحجة ١٤١٤ هـ ـ يونيو ١٩٩٤م، ص ٢٩٩ ـ ٣٠٨ .

(٢٠) انظر الفصل الخامس . المقارنة مع ابن خلدون، وشبنجلر .

(٢١) انظر الفصل الرابع، ص ١٣٥وما بعدها .

(٢٢) انظر الفصل الرابع . ص ١٣٧وما بعدها .

(٢٣) انظر مفاهيم التغيير الاجتماعي لدي مالك . ص ١١٣ .



(٢٤) انظر الفصل الرابع، ص ١٢٨ .

(٢٥) انظر الفصل الثالث، ص ١٣٦وما بعدها .

(٢٦) ابن نبي، مالك . ميلاد مجتمع . مرجع سابق . ص ١٠٥ .

(٢٧) انظر نماذج على ذلك فى الفصل الثالث صفحات ٢٥٢-٢٥٣ .

(٢٨) انظر ، ص ١٢٠، ١٤٦ .

(٢٩) انظر ، ص ١١٩ ـ ١٢٠ .

(٣٠) انظر ، ص ١٧٤ ـ ١٧٥ .

(٣١) ابن نبي، مالك . ميلاد مجتمع . مرجع سابق . ص ٧ .

(٣٢) يستخدم المنهج العلمي المعاصر الاستقراء ويضيف إليه الاستنباط، فاذا لاحظ الباحث علاقة دائمة بين ظاهرتين أو أكثر، استنبط تعميماً شاملاً لا يقتصر على فحصه للجزئيات، بل يشملها وغيرها من الجزئيات المماثلة التي لم تقع تحت سيطرة حواسه .

انظر: سلطان، حنان عيسي . وغانم سعيد شريف العبيدي . أساسيات البحث العلمي بين النظرية والتطبيق . الرياض: دار العلوم للطباعة والنشر، ١٤٠٤ هـ ـ ١٩٨٤م . ص ١٩ .

(٣٣) يحياوي، محمد . مرجع سابق . ص ١٢٥ .

****



الخاتمة

انطلقت الباحثة في هذه الدراسة من سؤال رئيسي هو هل يمكن اعتبار آراء مالك في التغيير الاجتماعي نظرية بالمعنى المتعارف عليه في علم الاجتماع؟

ومن خلال فصول الدراسة واستعراض وتحليل آراء مالك حول التغيير الاجتماعي، ومقارنة تلك الآراء بآراء بعض المنظّرين الاجتماعيين مثل: ابن خلدون، وشبنجلر، وتوينبي، وسوروكين وماكس فيبر، وأيضاً ومن خلال تقييم تلك الآراء في نسقها البنائي في ضوء تقسيمات روبرت ميرتون ـ عالم الاجتماع ـ للنظرية الاجتماعية، توصلت الباحثة إلى الآتي:

ـ إن هناك نظرية للتغيير الاجتماعي عند مالك وفق النوع الذي جاء في تقسيمات روبرت ميرتون حول "الاتجاهات الاجتماعية العامة" وليس بالمعني العلمي الدقيق للنظرية الاجتماعية، لأن هذا النوع من النظريات الاجتماعية وبهذا المفهوم العلمي الدقيق لم يتوفر في أدبيات علم الاجتماع بعد فيما يخص الظواهر الكلية أو الشاملة كالتغيير الاجتماعي.

ـ تميزت نظرية التغيير الاجتماعي عند مالك بتأكيدها على الدور الرئيسي للدين ودخول الدين في الجدلية النفسية والاجتماعية في ذات الفرد وبينه وبين المجتمع في الدورة الحضارية، وأن الدين هو منشىء الحضارة وفق منطوق هذه النظرية.

ـ شرحت النظرية الخصائص النفسية والاجتماعية للإنسان في كل مرحلة يمر بها المجتمع في دورته الحضارية، ومدى علاقة كل مرحلة بتأثير الدين في أنساق المجتمع وفي صفات الإنسان بصفته صانعاً للحضارة.

ـ تميزت هذه النظرية لدى مالك بإيجاد الحلول العملية التطبيقية لإمكانية إحداث التغيير الاجتماعي، واهتمت بتوضيح الدور الوظيفي للإنسان في تغيير



الواقع الاجتماعي المتخلف انطلاقاً من تغيير ذاتي نفسي يبدأ من هذا الإنسان إذا تمت صياغته وفق المنطلقات الدينية.

ـ احتوت النظرية على تعريف للثقافة ، بصفتها آلية التغيير، فقد تم ربط هذا التعريف الوظيفي للثقافة بالمجال الاجتماعي للإنسان والمجتمع، وبالتالي يرى مالك من خلال هذه النظرية أن الثقافة نظرية في السلوك وليست نظرية في المعرفة.

ـ أكدت النظرية الاجتماعية للتغيير الاجتماعي على الحالة الحركية للواقع الاجتماعي، والتاريخي وأنه واقع قابل للتغيير، وللخروج من مرحلة التخلف والجمود، وهي بهذا تميزت عن سواها من نظريات الدورة الحضارية التي كانت تتوقف عند مرحلة الأفول في كل دورة حضارية، وكأنما هذا الواقع حتمي وغير قابل للتغيير.

ـ انطلقت هذه النظرية من وقائع تاريخية واجتماعية في الحضارتين الإسلامية والغربية، وكان لها نموذجها المثالي ideal type الذي يتطابق مع الذي تحقق خلال مرور المجتمع بمرحلة (الروح)، ومن هذا فقد تميزت هذه النظرية بالعملية وبأن ما طرحته من حلول اجتماعية قابلة للتطبيق للخروج بالمجتمعات من ربقة التخلف، والعودة إلى الدورة الحضارية في أي مرحلة معينة، دون اللجوء إلى العودة إلى مرحلة البداية في كل دورة حضارية.

ـ حددت النظرية "نقطة الانحراف" التي بدأت منها مرحلة التخلف الحضاري، مما أسهم في بلورة وصياغة المشروع الثقافي التغييري للمجتمع انطلاقاً من إدراك أسباب هذا الانحراف والعمل على تجاوز آثاره وتبعاته الاجتماعية والثقافية في الإنسان والمجتمع.

ـ تميزت هذه النظرية بتحديد مفاهيمها، ومصطلحاتها، وربطها بالوظيفة الاجتماعية لكل مفهوم ومصطلح والبعد عن التعريفات الفلسفية، كما أنها أضافت إلى قاموس علم الاجتماع مفاهيم جديدة مثل: الفعالية الاجتماعية، البناء والتكديس، والقابلية للاستعمار، الشيئية، الأفكار القاتلة، والأفكار الميتة، والمعادلة



الاجتماعية، وجميعها مفاهيم ذات دلالات وظيفية اجتماعية.

ـ تميزت هذه النظرية الاجتماعية بالتناسق البنائي، والترابط الوظيفي بين وحداتها ابتداءً من الإنسان وانتهاءً بالمجتمع للوصول إلى الحضارة. حيث قدمت وصفاً وشرحاً للواقع الاجتماعي الإنساني والمجتمعي، وطرحت حلولاً عملية لتغيير الواقع الاجتماعي المتخلف للعودة إلى دورة الحضارة.

ـ أكدت هذه النظرية من خلال مشروعها التغييري على ضرورة الارتباط بين الواقع الاجتماعي والحلول المطروحة لتغييرة، لارتباط هذه الحلول بالسياق الثقافي والاجتماعي والتاريخي للإنسان وللمجتمع في أي مرحلة من الدورة الحضارية.

ـ إن مالك من خلال نظريته في التغيير الاجتماعي يضع الحلول لإجراء التغيير في المجتمع الإسلامي في إطار من الفعالية الإسلامية القادرة على التغيير، ويؤكد على أن أي مشروع تغييري اجتماعي لا يمكن أن يتم في غياب المقومات الإيمانية والثوابت العقدية التي صنعت التجربة الحضارية الإسلاميةفي التاريخ وهو في اتجاهه التنظيري هذا يخالف اتجاه الإنسانيات humanism السائد في أدبيات العلوم الاجتماعية الغربية التي أقصت الإله المعبود من مركز دائرة الوجود وأحلّت مكانه الإنسان، وبهذا ابتعدت حلولها الاجتماعية وتنظيراتها عن مقومات الوجود الإنساني. ولهذا تعتبر نظرية التغيير الاجتماعي عند مالك إضافة جديدة في ميدان التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية بشكل عام، وفي أسس علم الاجتماع الإسلامي بشكل خاص.

انطلاقاً من النقطة السابقة نجد أن مالك التزم في تشكيل نظريته الاجتماعية بالدين الإسلامي عقيدة وشريعة وسلوكاً، وطرح النموذج المثالي للمجتمع في صياغته الأولى قبل حدوث الانحراف والتشويه، وحلل القضايا الاجتماعية المعاصرة من هذه القاعدة الإيمانية ورفض كل المنطلقات الأيديولوجية شرقية كانت أم غربية لإيجاد حلول لهذه القضايا الخاصة بالمجتمعات الإسلامية وطالب بضرورة وجود علم الاجتماع لمرحلة ما بعد الاستقلال ليقوم بدوره في تحليل وشرح الظواهر الاجتماعية المرضَية pathalogy التي انتابت المجتمعات الإسلامية في مرحلة تخلفها الحالي. ولكن في الوقت نفسه لم يرفض الجوانب الإيجابية في الحضارة الغربية التي اكتسبتها من



خلال فاعليتها العلمية والجمالية بالرغم من افتقارها إلى المبدأ الأخلاقي كما يقول.

ان المضمون الأيديولوجي عند مالك بصفته مفكراً مسلماً وواعياً بالمنطلقات العقدية الإسلامية، لم يمنعه من اتخاذ موقف موضوعي تجاه الحضارات المختلفة، فلم ينظر إليها نظرة عدائية أو رفض لكل مناهجها، بل نظر إليها على أنها أسلوب من أساليب الحضارة أتى بنتائجه التي لابد أن يستفيد منها من يريد السير على الطريق نفسه.

ترى الباحثة أن مالك من خلال نظريته في التغيير الاجتماعي لا يعتبر فقط إمتداداً لابن خلدون، ولكنه أيضاً صاحب نسق فكري متميز في تناوله للقضايا والمفاهيم والمشكلات الاجتماعية المعاصرة ساعده على ذلك ثقافته العلمية والفلسفية والاجتماعية، ،إنطلاقه من العقيدة الإسلامية نبراساً وموجهاً للإنسان والمجتمع.

ـ تأمل الباحثة أن يضيف ما قدمته من جهد في قراءة فكر مالك فيما يخص التغيير الاجتماعي ونظريته الاجتماعية حوله لبنة جديدة في مجال التأصيل الإسلامي لعلم الاجتماع وبخاصة في مجال التغيير الاجتماعي، وتسعى للاستفادة من آراء المتخصصين في النظرية الاجتماعية حولها.

ترى الباحثة أن مؤلفات مالك تمثل رصيداً فكرياً وثقافياً واجتماعياً لابد وأن يخضع للدراسات والأبحاث فيما يختص بعلم اجتماع التنمية، وعلم الاجتماع الثقافي، وعلم اجتماع المعرفة، وعلم الاجتماع الاقتصادي، وعلم الاجتماع الديني..
وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

****



الفهارس

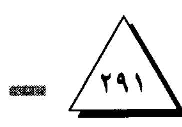
- فهرس الآيات القرآنية
- فهرس الأعلام
- فهرس المصطلحات
- المراجــع



فهرس الآيات القرآنية



فهرس الأعلام





فهرس المصطلحات









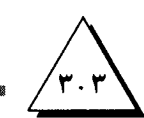


المراجع

- القرآن الكريم.
- ابن العقون، عبد الرحمن بن ابراهيم. الكفاح القومي والسياسي من خلال مذكرات معاصر. الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٤م. ج١، ج٣.
- ابن خلدون، عبد الرحمن. المقدمة. ط٥. بيروت ـ لبنان: دار القلم، ١٩٨٤م، ط٣. بتحقيق الدكتور علي عبد الواحد وافي. القاهرة: دار نهضة مصر للطبع والنشر، (ب.ت)، ج١.
- ابن نعمان، أحمد. فرنسا والأطروحة البربرية في الجزائر. منشورات دحلب، ١٩٩١م.
- أحمد، زكي. مالك بن نبي ومشكلات الحضارة، بيروت: دار الصفوة، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢م.
- أزوالد شبنجلر. تدهور الحضارة الغربية. ترجمة أحمد الشيباني. بيروت، لبنان: دار مكتبة الحياة، (ب.ت).
- الجابري، محمد عابد. العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي. ط٣. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢م.
- الجندي، أنور. الفكر والثقافة المعاصرة في شمال أفريقيا. القاهرة: الدار العربية للطباعة والنشر، ١٩٦٥م.
- الجيلالي، عبد الرحمن. تاريخ الجزائر العام. بيروت ـ لبنان: دار الثقافة، (ب.ت)
- الحفني، عبد المنعم. موسوعة علم النفس والتحليل النفسي. القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٧٨م، ج٢.
- الخطيب، أحمد. جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وأثرها الإصلاحي في الجزائر. الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٥م.
- الخطيب، أحمد. محمد البشير الإبراهيمي، في قلب المعركة. الجزائر: شركة دار الأمانة للطباعة والترجمة والنشر والتوزيع، يناير ١٩٩٤م.



ـ الزركلي، خير الدين. الأعلام ط٣، (ب.ت).
ـ الطالبي، عمار. ابن باديس حياته وآثاره. بيروت ـ لبنان: دار العرب الإسلامي، (ب.ت). ج١.
ـ العقاد، صلاح. المغرب العربي. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، (ب.ت).
ـ القريشي، علي. التغيير الاجتماعي عند مالك بن نبي.. منظور تربوي لقضايا التغيير في المجتمع المعاصر. دار الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٩م.
ـ الكنز، علي. نحو علم اجتماع عربي.. علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦م.
ـ أمزيان، محمد محمد. منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية. الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢م.
ـ الوردي، علي. منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته. تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٧٧م.
ـ أومليل، علي. الخطاب التاريخي دراسة لمنهجية ابن خلدون. بيروت ـ لبنان: معهد الإنماء العربي، (ب.ت).
ـ بقطاش، خديجة. الحركة التبشيرية في الجزائر. (ب.ت).
ـ بدوي، عبد الرحمن. خلاصة الفكر الأوروبي. شبنجلر. ط٢. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، (ب.ت).
ـ بيومي، محمد أحمد. علم الاجتماع الديني. الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية (ب.ت).
ـ تشيكو، آمنه. مفهوم الحضارة عند مالك بن نبي وآرنولد توينبي. الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٩م.
ـ توينبي، آرنولد. مختصر دراسة التاريخ. ترجمة فؤاد محمد شبل، مراجعة محمد شفيق غربال. القاهرة: الإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية، ١٩٦١م. الأجزاء الأربعة.
ـ تيماشيف، نيقولا. نظرية علم الاجتماع ـ طبيعتها وتطورها. ط٧. ترجمة محمد عودة وآخرون. القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٢م.



ـ جدعان، فهمي. أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث. بيروت الموسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩م.
ـ سلطان، حنان عيسى وغانم سعيد شريف العبيدي. أساسيات البحث العلمي بين النظرية والتطبيق. الرياض: دار العلوم للطباعة والنشر، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م.
ـ خضر، إدريس. التفكير الاجتماعي الخلدوني وعلاقته ببعض النظريات الاجتماعية. ط٢. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، (ب.ت).
ـ خليل، عماد الدين. التفسير الإسلامي للتاريخ. ط٤. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٣م.
ـ رابح، تركي. التعليم القومي والشخصية الجزائرية. ط٢. الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، (ب.ت).
ـ دبوز، محمد علي. نهضة الجزائر وثورتها المباركة. المطبعة التعاونية، ١٣٨٥هـ ـ ١٩٦٥م.
ـ السخاوي: الضوء اللامع لأهل القرن التاسع عشر. القاهرة: ١٣٥٤هـ، ج٣.
ـ سعد الله، أبو القاسم. الحركة الوطنية الجزائرية. الجزائر: المؤسسة الوطنيةللكتاب، ١٩٩٢م. الجزء الأول ـ القسم الأول.
ـ سعد الله، أبو القاسم. أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر. الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٦م. ج٢.
ـ سعيد، جودت. حتى يغيروا ما بأنفسهم. دمشق: دار الثقافة للجميع، ١٩٨٩م.
ـ شبل، فؤاد محمد. حضارة الإسلام في دراسة آرنولد توينبي. القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، المكتبة الثقافية، العدد (٢١١)، (ب.ت).
ـ عاصي، إبراهيم. جلسة مفتوحة مع مالك بن نبي. مؤسسة الأقصى. ١٣٩٣هـ ـ ١٩٧٣م.
ـ العظمة، عزيز. ابن خلدون وتاريخيته. ط٢. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٨٧م.



ـ عمر، معن خليل. نحو نظرية عربية في علم الاجتماع. ط٢. عمان ـ الأردن: دار مجدلاوي للطباعة والنشر، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م.
ـ علاقي، مدني عبد القادر. الإدارة ـ دراسة تحليلية للوظائف والقرارات الإدارية. جدة: تهامة للنشر، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م.
ـ فريد، محمد بك المحامي. تاريخ الدولة العلية العثمانية. تحقيق الدكتور احسان حقي. بيروت: دار النفائس، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م.
ـ فيبر، ماكس. الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية. ترجمة أبو بكر باقادر. أكرم طاشكندي. جدة: مكتبة مصباح، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م.
ـ كون، توماس. بنية الثورات العلمية ترجمة شوقي جلال. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. عالم المعرفة. عدد (١٦٨)، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢م.
ـ كرول، ف. د. التاريخ والحضارة. ترجمة أحمد الشيباني. جدة: مؤسسة عكاظ للصحافة والنشر، (ب. ت).
ـ مزيان، عبد المجيد. النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون وأسسها من الفكر الإسلامي والواقع المجتمعي. الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب. ١٩٨٨م.
ـ مطبقاني، مازن صلاح. جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ودورها في الحركة الوطنية الجزائرية. دمشق: دار القلم. بيروت: دار العلوم.
ـ مسقاوي، عمر. القضايا الكبري. الجزائر. دمشق: دار الفكر، (ب. ت).
ـ الموسوعة العربية الميسرة. ط٢. القاهرة: دار الشعب، ومؤسسة فرانكلين، ١٩٧٢م.
ـ نصار، ناصيف. الفكر الواقعي عند ابن خلدون. تفسير تحليلي وجدلي لفكر ابن خلدون في بنيته ومعناه. ط٢. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٨٥م.

- **كتب مالك بن نبي:**

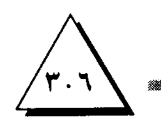
ـ آفاق جزائرية. ترجمة الطيب الشريف. مكتبة النهضة الجزائرية (ب. ت).



- بين الرشاد والتيه. دمشق: دار الفكر، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- تأملات. دمشق: دار الفكر، ١٩٨٥م.
- حديث البناء الجديد. ترجمة عمر كامل مسقاوي. صيدا - بيروت (ب.ت).
- دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين. دمشق: دار الفكر، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- شروط النهضة. ترجمة عمر مسقاوي، وعبد الصبور شاهين. دمشق: دار الفكر، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- الظاهرة القرآنية. ترجمة عبد الصبور شاهين. دمشق: دار الفكر، ١٩٨٧م.
- فكرة الأفريقية الأسيوية في ضوء مؤتمر باندونج. ترجمة عبد الصبور شاهين، دمشق: دارالفكر، ١٩٨١م.
- فكرة كمنولث إسلامي. ط٢. الجزائر، دمشق: دارالفكر، ١٤٠٩هـ - ١٩٩٠م.
- في مهب المعركة. دمشق: دار الفكر، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م.
- القضايا الكبرى. الجزائر، دمشق: دار الفكر، (ب.ت).
- مذكرات شاهد للقرن. دمشق: دار الفكر، ١٩٨٤م.
- مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي. ترجمة بسام بركة وأحمد شعبو. دمشق: دار الفكر، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- مشكلة الثقافة. ترجمة عبد الصبور شاهين. دمشق: دارالفكر، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- المسلم في عالم الاقتصاد. دمشق: دار الفكر للطباعة، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- ميلاد مجتمع. ترجمة عبد الصبور شاهين. دمشق: دارالفكر، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- وجهة العالم الإسلامي. ترجمة عبد الصبور شاهين. دمشق: دارالفكر، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- في مهب المعركة. دمشق: دار الفكر، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م.

● **المقالات:**

- الادريسي، علي. "المؤثرات الاجتماعية والثقافية في بناء شخصية مالك بن نبي من خلال مذكرات شاهد للقرن". مجلة الفيصل. العدد ١٩٦، (شوال



١٤١٣هـ-ابريل ١٩٩٣م).
- باقادر، أبو بكر. "مالك بن نبي شاهد على العصر". مجلة الفيصل. العدد ١٩٦. (شوال ١٤١٣هـ-ابريل ١٩٩٣م).
- حسين، رئيسي. "الهجرة من المغرب العربي إلى فرنسا - ماضيها وحاضرها". مجلة المستقبل العربي. (مايو ١٩٨٣م).
- خندودي، نور الدين. "فكرة الحضارة وتحديد المشكلة الإسلامية عند مالك بن نبي" مجلة رسالة الجهاد. العدد ١٠٦. السنة العاشرة. (جمادى الثانية ١٤١٢هـ- يناير ١٩٩٢م).
- رابح، تركي. "أضواء على سياسة تعريب التعليم والإدارة والمحيط الاجتماعي في الجزائر". مجلة المستقبل العربي. العدد ٥٧. (١١/ ١٩٨٣م.)
- رابح، تركي. "حول الحركة الوطنية في الجزائر". مجلة المستقبل العربي عدد٤٧. (يناير ١٩٨٣م).
- رابح، تركي. "أضواء على سياسة تعريب التعليم والادارة والمحيط الاجتماعي في الجزائر". مجلة المستقبل العربي. عدد ٦١. (مارس ١٩٨٣م.)
- السعد، نورة خالد. "الإنسان في معادلة مالك بن نبي". مجلة الفيصل. العدد ١٩٦. (شوال ١٤١٣هـ-ابريل ١٩٩٣م).
- عبادة، عبد اللطيف. " منهاج الحركات الإسلامية المعاصرة في التغيير الاجتماعي". الجزائر: مجلة الموافقات. العدد الثالث. المعهد الوطني العالي لأصول الدين. (ذو الحجة ١٤١٤هـ- يونيو ١٩٩٤م).
- العويسي، عبد الله. "مفهوم الثقافة عند مالك بن نبي". مجلة الفيصل. العدد ١٩٦. (شوال ١٤١٣هـ-ابريل ١٩٩٣م.)
- قسوم، عبد الرزاق. "إشكالية الحضارة في فكر مالك بن نبي". الجزائر: مجلة الموافقات. العدد الثالث. المعهد الوطني العالي لأصول الدين. (ذو الحجة ١٤١٤هـ- يونيو ١٩٩٤م).
- نعيم، خالد. "معارك اللغة العربية ضد الاستعمار الفرنسي في الجزائر" مجلة المنهل. رقم ٤٩٥. (ذي القعدة ١٤١٢هـ).



● الأبحاث والدراسات غير المنشورة:

- العويسي، عبد الله. مالك بن نبي حياته وفكره. ماجستير في الثقافة الإسلامية. الرياض: كلية الشريعة. جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٠٤هـ- ١٤٠٥هـ.
- العويسي، عبد الله. مشكلة الحضارة - دراسة نقدية في ضوء الإسلام. دكتوراه في الثقافة الإسلامية. الرياض: كلية الشريعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤١٢هـ- ١٩٩٢م.
- شايب، لخضر. الحضارة الإسلامية في فكر مالك بن نبي. ماجستير لغة عربية. القاهرة: كلية الآداب. جامعة عين شمس، ١٩٨٩م.
- شريط، الأخضر. مشكلة التاريخ عند مالك بن نبي. ماجستير فلسفة، الجزائر: جامعة الجزائر، ١٩٨٥ - ١٩٨٦م.
- يحياوي، محمد. مشكلة المنهج في كتابات مالك بن نبي. ماجستير في الفلسفة. الجزائر: معهد الفلسفة. جامعة الجزائر، ١٩٩١م - ١٩٩٢م.

Bariun, Fawzia, Malik Ben Nabi's life and Theory of Civilization, ph.D. The University of Michigan. 1988.

● المراجع الأجنبية:

- *Alexander, Jeffrey, C., Theoretical Synthesis: Max Weber, Volume three, University of California press, Berkeley. Los Angele, 1985.*
- *Appelbaum, Richard, Theories of Social Change, Markham Publishing co, Chicago, 1970.*
- *Bailey, Kenneth D. Methods of Social Research . III. New York & London: The Free Press, 1982.*
- *Blalock, JR. Hubert M. Theory Construction: from Verbal to Mathmatical Formulations, Englewood Cliffs, Prentic - Hall, Inc, New Jersey, 1969.*



- *Chaftes, Janet Saltzman. Aprimer on the Construction and Testing of Theories in Sociology. Itasca, IIlinois: F. E. Peacock Publishers, Inc., 1978.*
- *Coulston, Charles, Dictionary of Scientific Biography. Gillispie Charles Scribner's Sons, New York, 1075.*
- *Dahrendorf, Ralf, Essays in the Theory of Society. London: Routledge and Kegan Paul, 1968.*
- *Dubin, Robert, Theory Building. New York: The Free Press, 1978.*
- *Giddens, Anthony. Capitalism and Modern Soial Theory, Cambridge University Press, 1988.*
- *Johnson, Doyle Paul. Sociological Theory. New York: John Wiley and Sons, Inc., 1981.*
- *Kasler, Dirk, Max Weber An Introduction to his Life and Work. Polity Press and Basil BlackWeel, Oxford, U.K., 1988.*
- *Kinloch, Graham C., Sociological Theory Its Development and Major Paradigms, McGraw - Hill Book Company, 1977.*
- *Lauer, Robert H., Perespectives on Social Change, 3rd, London: Allyn and Bacon, Inc., 1982.*
- *Mahdi, Muhsin. Ibn Khaldun's Philosophy of History. Second Imperssion. London: George Allen & Unwin, 1971.*
- *Martindale, Don. The Nature and Types of Sociological Theory. Boston: Houghton - Mifflin, 1981.*
- *Mckinney, John C., Constructive Typology and Social Theory. Meredith Publishing Company, New York, 1966.*
- *Merton, Robert, Social Theory and Social Structure. Third edition, New York: The Free Press, 1968.*
- *Seltize Claire and etal. Research Method in Social Relation. New York: Holt Rinhart and Winston, 1965.*



- *Skidmore, William. Theoretical Thinking in Sociology. Second edition. London, New York & Melbourne: Cambridge University Press, 1979.*
- *Stinchcomb, Arthur L., Constructing social Theories. University of Chicago Press, Ltd., London, 1987.*
- *Strasser, Herman & Randall, Susance., An Introduction to Theories of Social Change, Herman Strasser, U.S.A., 1981.*
- *Turner, Janathan. The Structure of Sociological Theory. III. Chicago, The Dorsery Press, 1974.*
- *Turner, Janathan. Theory Building In Sociology.. Key Issues in Sociological Theory, Sage Publications, Inc. U.S.A., 1989.*
- *Vago, Steven, Social Change, Holt Rinehart and Winston, 1980.*
- *Warshay, Leon H., The Current State of Sociological Theory. David McKay Company, Inc. New York 1975.*





فهرس المحتويات

الموضـوع | الصفحة

الفصل الأول :



الموضـوع	الصفحة

الفصل الثاني : بناء النظرية الإجتماعية

الفصل الثالث : نظريات الدورة الحضارية

الفصل الرابع : نظرية التغيير الإجتماعي عند مالك بن نبي





الموضوع	الصفحة



الموضـوع	الصفحة



الموضوع	الصفحة

****



فهرس الجداول

****

